DOGMÁTICA REFORMADA

Deus e a Criação

Volume 2

HERMAN BAVINCK

ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada

VOLUME 2: DEUS E A CRIAÇÃO

REIS BOOK

Herman Bavinck (1854-1921)
Retrato criado por Erik G. Lubbers

DOGMÁTICA REFORMADA

Deus e a criação

Volume 2

HERMAN BAVINCK

ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada - Deus e a criação
Herman Bavinck

Dogmática Reformada - Deus e a criação © 2012, Editora Cultura Cristã. © 2003 by the Dutch Reformed Translation Society. Originalmente publicado em inglês com o título *Reformed Dogmatics* pela Baker Academic, uma divisão do Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, USA. Todos os direitos são reservados.

Iª edição - 2012 - 3.000 exemplares

Conselho Editorial
Ageu Cirilo de Magalhães Jr
Cláudio Marra *(Presidente)*
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

Produção Editorial
Tradução
Vagner Barbosa
Revisão
Maria Suzete Casselatto
Airton Williams
Wilton Lima
Mauro Filgueiras
Editoração
OM Designers Gráficos
Capa
Magno Paganelli

Bavinck, Herman
B354d Dogmática reformada - Deus e a criação / Herman Bavinck; traduzido por Vagner Barbosa. _ São Paulo: Cultura Cristã, 2012

672 p.; 16x23 cm
Tradução Reformed dogmatics
ISBN 978-85-7622-398-6

1. Teologia 2. Teologia histórica I. Título

CDD 230

ÉDITORfl CULTURA CflISTfi
Rua Miguel Teles Júnior, 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP
Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 - Fax (11) 3209-1255
www.editoraculturacrista.com.br - cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

À memória de
M. Eugene Osterhaven
1915-2004

SUMÁRIO

SOCIEDADE REFORMADA HOLANDESA DE TRADUÇÃO 9
CONSELHO DE DIRETORES 9
PREFÁCIO 10
INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR 11

PARTE I

CONHECENDO DEUS 25

1. **A incompreensibilidade de Deus** 27
Diante do mistério divino *29*
Deus e os deuses *32*
A incompreensibilidade divina na teologia cristã *36*
Agnosticismo filosófico *42*
O mistério de um Deus pessoal e absoluto *48*

2. **O conhecimento de Deus** 53
O problema do ateísmo *56*
O conhecimento implantado de Deus *60*
Objeções às idéias inatas *69*
Disposição inata *71*
O conhecimento adquirido de Deus *73*
Provas da existência de Deus *78*
As provas: uma avaliação *91*

PARTE II

O DEUS VIVO E ATIVO 95

3. **Os nomes de Deus** 97
Nomes bíblicos para Deus *99*
Classificação dos nomes de Deus ... *113*
A simplicidade divina: essência e atributos *120*
Classificação dos atributos de Deus *134*
Os nomes próprios de Deus *140*

4. **Os atributos incomunicáveis de Deus** **151**
Independência *154*
Imutabilidade *156*
Infinitude *162*
Unidade *174*
Simplicidade *177*

5. **Os atributos comunicáveis de Deus** 183
A natureza espiritual de Deus *188*
Os atributos intelectuais *196*
Os atributos morais *216*
Os atributos da soberania *235*
Perfeição, bem-aventurança e glória *256*

6. **A Trindade Santa** 263
Sementes do Antigo Testamento *268*
Judaísmo intertestamentário *272*
O Novo Testamento *276*
Desenvolvimento do dogma trinitário *286*
A oposição: arianismo e sabelianismo *297*
Terminologia trinitária *303*
Distinções entre as três pessoas *312*
Oriente e Ocidente *322*
A economia trinitária *325*
Analogias e argumentos trinitários *329*
A importância do dogma trinitário *337*

PARTE III

A VONTADE DE DEUS ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU 343

7. **O conselho divino** 345
O ensino da Escritura *352*
Agostinho e o desafio pelagiano *356*
O retorno da Reforma a Paulo e a Agostinho *364*
Supra e infralapsarianismo *370*
Remonstrância e resistência *375*
O alcance do decreto de Deus *379*
Providência *383*
Resposta ao pelagianismo *388*
Predestinação *391*
A inadequabilidade do supra e do infralapsarianismo *397*
Reprovação *402*
Eleição *408*

8. Criação.....415
A criação e suas alternativas religiosas: panteísmo e materialismo.....417
Creatio ex Nihilo.....425
O Criador é o Deus Trino.....429
Criação e tempo.....435
O objetivo da criação.....439
Uma cosmovisão baseada na criação.....444

PARTE IV

CRIADOR DO CÉU E DA TERRA.....449

9. Céu: o mundo espiritual.....451
Indo além dos limites.....454
Os anjos na Escritura.....458
A natureza angélica: unidade e corporeidade.....462
Anjos, humanidade e Cristo.....468
O ministério dos anjos.....471
Veneração dos anjos.....476

10. Terra: o mundo material.....481
A semana da criação.....486
Os seis dias da criação.....487
As hipóteses das ciências naturais.....493
A formação da terra.....496
Harmonizando ciência com Escritura.....498
A semana de seis dias da criação ...503
Fatos e interpretações.....508
O fator dilúvio.....513

PARTE V

A IMAGEM DE DEUS.....517

11. As origens humanas.....519
Criação e evolução: darwinismo. ...520
Crítica do darwinismo.....524
A idade da humanidade.....528
A unidade da raça humana.....531
A morada original da humanidade.....535

12. A natureza humana.....539
Definindo a imagem.....543
A visão reformada da imagem.....557
Toda a pessoa como a imagem de Deus.....564

13. O destino humano.....573
A aliança com Adão: só o começo.....575
A visão reformada e outras visões sobre o destino humano.....582
O destino humano em comunidade.....587
Criação e traducianismo.....590

PARTE VI

O CUIDADO PATERNAL DE DEUS.....601

14. Providência.....603
A linguagem da providência.....607
Concorrentes não-cristãos.....610
Uma tentativa de definição.....616
Concorrência: causas secundárias.....621
A providência como governo.....627

BIBLIOGRAFIA.....633
Abreviações.....634
Livros.....634
Artigos.....666

SOCIEDADE REFORMADA HOLANDESA DE TRADUÇÃO

"A herança dos tempos para hoje"
P. O. Box 7083
Grand Rapids, MI 49510

CONSELHO DE DIRETORES

Rev. Dr. Joel Beeke
Presidente e Professor de teologia sistemática e homilética no Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Rev. Dr. Gerald M. Bilkes
Pastor da Igreja Reformada Livre, Grand Rapids, Michigan.

Dr. John Bolt
Professor de teologia sistemática no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Arthur F. De Boer
Médico aposentado Grand Haven, Michigan.

Dr. James A. De Jong
Presidente e Professor de teologia histórica, emérito, no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Rev. David Engelsma
Professor de teologia no Protestant Reformed Seminary, Granville, Michigan.

Dr. I. John Hesselink
Albertus C. van Raalte. Professor de teologia sistemática, emérito, no Westem Theological Seminary, Holland, Michigan.

James R. Kinney
Diretor da Baker Academic, Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Nelson Kloosterman
Professor de ética e estudos do Novo Testamento no Mid-America Reformed Seminary, Dyer, Indiana.

Dr. Richard A. Muller
P. J. Zondervan. Professor de Estudos Doutorais no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Adriaan Neele
Professor e Deão Acadêmico do Institut Farei, Dorval, Quebec.

f Dr. M. Eugene Osterhaven
Albertus C. Van Raalte. Professor de teologia sistemática, emérito, no Western Theological Seminary, Holland, Michigan.

Henry I. Witte
Presidente, Witte Travei. Cônsul do Governo da Holanda. Grand Rapids, Michigan.

PREFÁCIO

A Sociedade Holandesa Reformada de Tradução (DRTS) foi formada em 1994 por um grupo de empresários e profissionais, pastores e professores de seminário, representando seis diferentes denominações reformadas para patrocinar a tradução e facilitar a publicação, em inglês, de clássicos teológicos reformados e literatura religiosa publicada em língua holandesa. Ela é incorporada como uma entidade sem fins lucrativos no Estado de Michigan e governada por um conselho de diretores.

Crendo que a tradição reformada holandesa tem muitas obras valiosas que merecem uma distribuição mais ampla do que a que é permitida pela limitada acessibilidade da língua holandesa, os membros da sociedade procuram ampliar e fortalecer a fé reformada. O primeiro projeto da DRTS é a tradução definitiva da *Gereformeerde Dogmatiek* (Dogmática Reformada) de Herman Bavinck, em quatro volumes. A sociedade convida aqueles que compartilham de seu empenho e visão de difusão da fé reformada a escrever para prestar informações adicionais.

INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR

Com a publicação deste segundo volume completo da *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck, a Sociedade Holandesa Reformada de Tradução completou, no prazo de dez anos, metade de seu projeto de publicar a tradução inglesa completa da obra holandesa de Bavinck em quatro volumes. Em adição ao primeiro volume sobre os Prolegômenos, foram publicadas, tempos atrás, duas obras parciais, uma sobre a seção da escatologia,[1] e a outra sobre a seção da criação.[2] Os Capítulos 8-14 deste volume contêm todo o volume sobre a criação (de *Gereformeerde Dogmatiek,* volume 2, parte 5, §§33-39 [n.ºs 250-306], "Over de Wereld in haar Oorspronkelijke Staat" ["A Respeito do Mundo em seu Estado Original"]). Os primeiros sete capítulos são uma nova tradução da parte 4, §§23-32 [n.ºs 161-249], "Deus", de *Gereformeerde Dogmatiek,* volume 2. Esse material está disponível em uma tradução inglesa feita por William Hendriksen.[3] A tradução de Hendriksen forneceu resumos e sumários úteis, mas não incluiu notas de rodapé e material bibliográfico. Apresente edição contém todas as notas de rodapé, tendo sido reorganizada com novos títulos e subtítulos, e introduz cada capítulo com um resumo preparado pelo organizador. Para referência rápida, os números dos subparágrafos usados por Bavinck foram conservados neste volume. Mais adiante nesta introdução examinaremos brevemente a relevância contemporânea tanto da seção sobre a doutrina de Deus quanto da seção sobre a criação, mas, primeiro, diremos umas poucas palavras sobre o autor da *Dogmática Reformada.* Quem foi Herman Bavinck e por que esta obra de teologia é tão importante?

A *Gereformeerde Dogmatiek* de Herman Bavinck, publicada originalmente há mais de cem anos, representa o ápice final de uns quatro séculos de refle-

---

[1] Herman Bavinck, *The Lasl Things: Hope for This World and lhe Next,* org. John Bolt e trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996). Este volume representou a segunda metade do volume 4 da *Gereformeerde Dogmatiek.*

[2] Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology,* org. John Bolt e trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999). Este volume representou a segunda metade do volume 2 da *Gereformeerde Dogmatiek.*

[3] Herman Bavinck, *The Doctrine of God,* trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1979).

xão teológica reformada holandesa marcadamente produtiva. Pelas numerosas citações feitas por Bavinck dc grandes teólogos reformados holandeses, como Voetius, De Moor, Vitringa, Van Mastricht, Witsius e Walaeus, bem como da importante *Synopsis purioris theologiae*[4] de Leiden, fica claro que ele conhecia bem essa tradição e a considerava como sua. Ao mesmo tempo, é mister observar que Bavinck não foi simplesmente um cronista do passado de sua própria igreja. Ele se ocupou seriamente de outras tradições teológicas, notavelmente a Católica Romana e as modernas teologias liberais protestantes; garimpou eficazmente os pais da igreja e grandes pensadores medievais e colocou seu próprio selo neocalvinista em sua Dogmática Reformada.

KAMPEN E LEIDEN

Para entender o tempero característico dc Bavinck, é necessária uma breve orientação histórica. Herman Bavinck nasceu em 13 de dezembro de 1854. Seu pai foi um influente ministro da Igreja Reformada Cristã Holandesa (Christelijke Gereformeerde Kerk), que tinha se separado da Igreja Reformada Nacional na Holanda vinte anos antes.[5] A separação de 1834 foi, cm primeiro lugar, um protesto contra o controle da Igreja Reformada Holandesa pelo Estado. Ela também entrou em uma longa e rica tradição de divergência eclesiástica em questões de doutrina, liturgia e espiritualidade, tanto quanto de política. Em particular, deve-se fazer menção, aqui, ao equivalente holandês do Puritanismo britânico, a assim chamada Segunda Reforma *(Nadere Reformatie),*[6] o influente movimento do século 17 e início do século 18 de teologia e espiritualidade experimental reformada,[7] c o movimento reavivalista, evangélico, internacional e aristocrático do início do século 19, conhecido como o *Réveil*.[8] A igreja de Bavinck, sua família e sua própria espiritualidade foram, assim, definitivamente moldadas por fortes parâmetros de profunda espiritualidade reformada pietista. Também é importante observar que, embora as fases iniciais do pietismo holandês afirmassem a teologia reformada ortodoxa c não fossem separatistas em

[4] A *Synopis* de Lcidcn, publicada originalmente em 1625, é um grande manual de doutrina reformada como definida pelo Sínodo de Dort. Hia serviu como livro-texto de referência para o estudo da teologia reformada até o século 20 (é citada até mesmo por Karl Barth, em sua *Church Dogmatics).* Como uma obra original dc referência da teologia clássica reformada holandesa, é comparável à *Reformed Dogmatics: Set Out and lllustrated from lhe Sources,* de Heinrich Heppc, no século 19, a mais ampla antologia continental, rev. e org. por Ernst Bizer, trad. Por G. T. Thomson (Londres: Allen & Unwin, 1950). Enquanto servia como ministro de uma igreja cristã reformada em Franeker, Friesland, Bavinck publicou a sexta e final edição deste manual, em 1881.

[5] Para uma breve descrição do contexto e do caráter da separação da igreja, veja James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modem America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), c. 1, "Secession and Its Tangents".

[6] Veja Joel R. Beeke, "The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie)", Calvin Theological Journal* 28 (1993): 298-327.

[7] A realização teológica de maior importância da *Nadere Reformatie é* a piedosa e teologicamente rica obra de Wilhelmus à Brakel, *Redelijke Godsdienst,* publicada originalmente em 1700 e freqüentemente daí em diante (incluindo vinte edições holandesas somente no século 18!). Esta obra está agora disponível em tradução inglesa: *The Christian 's Reasonable Service,* trad. Bartel Elshout, 4 vols. (I.igonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992-95).

[8] A obra-padrão sobre o *Réveil* é *Ilet Protestante Réveil in Nederland en Daarbuiten, 1815-1865,* de M. Elizabeth Kluit (Amsterdã: Paris, 1970). Bratt também traz um resumo em *Dutch Calvinism in Modem America,* 10-13.

sua eclesiologia, por volta da metade do século 19 o grupo divisionista tinha se tornado significativamente separatista e sectário em sua perspectiva.[9]

A segunda grande influência sobre o pensamento de Bavinck vem do período de sua formação teológica, na Universidade de Leiden. A Igreja Reformada Holandesa tinha seu próprio seminário, o Kampen Theological School, fundado em 1854. Bavinck, depois de estudar em Kampen por um ano (1873-74), manifestou o desejo de estudar na faculdade teológica da Universidade de Leiden, uma faculdade famosa por sua abordagem "científica", agressivamente modernista, da teologia.[10] Sua comunidade eclesiástica, inclusive seus pais, ficou chocada com essa decisão, que Bavinck explicou como sendo um desejo de "tornar-se familiarizado com a teologia moderna em primeira mão" e receber "uma formação mais científica do que a que a Theological School é atualmente capaz de oferecer".[11] A experiência de Leiden deu origem àquilo que Bavinck percebeu como sendo a tensão em sua vida entre seu compromisso com a teologia e a espiritualidade ortodoxa e seu desejo de entender e apreciar tudo o que pudesse sobre o mundo moderno, inclusive sua visão de mundo e sua cultura. Um impressionante e comovente registro em seu diário pessoal no início de seu período de estudos em Leiden (23 de setembro de 1874) indica sua preocupação em ser fiel à fé que ele havia publicamente professado na Igreja Cristã Reformada de Zwolle, em março daquele mesmo ano: "Permanecerei firme [na fé]? Deus permita que sim".[12] Durante a realização de seu trabalho doutoral em Leiden, em 1880, Bavinck reconheceu francamente o esgotamento espiritual que Leiden havia lhe custado: "Leiden me beneficiou de muitas formas: espero sempre reconhecer isso agradecidamente. Mas ela também me empobreceu grandemente, roubou-me não somente muito lastro (pelo que estou feliz), mas também muito daquilo que eu recentemente, em especial quando prego, reconheço como vital para minha própria vida espiritual".[13]

Portanto, não é incorreto caracterizar Bavinck como um homem entre dois mundos. Um de seus contemporâneos certa vez o descreveu como "um pregador da Igreja Separada e um representante da cultura moderna", concluindo:

[9] O próprio Bavinck chamou atenção para isso em seu discurso reitoral em Kampen, cm 1888, quando cie lamentou que a emigração separatista para a América tenha sido um recuo espiritual e um abandono da "Pátria como perdida para a incredulidade" ("The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 [1992]: 246). A erudição histórica recente, contudo, sugere que essa observação sobre separatismo e alienação cultural não pode ser levada ao extremo. Embora claramente constituíssem uma comunidade marginalizada na Holanda, os separatistas não foram indiferentes às responsabilidades educacionais, sociais e políticas. Veja John Bolt, "Nineteenth and Twentieth Century Dutch Reformed Church and Theology: A Review Article", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 434-42.

[10] Para uma panorâmica das principais escolas de teologia reformada holandesa no século 19, veja James Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century* (Londres: Hodder & Stoughton, 1911). Para uma discussão mais detalhada sobre a escola "modernista", veja K. H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland: Hare Voorbereiding em Eerste Periode* (Groningen: Van der Kamp, 1915); Eldred C. Vanderlaan, *Protestant Modernism in Holland* (Londres e Nova York: Oxford University Press, 1924).

[11] R. H. Bremmer, *Herman Bavinck* en *Zijn Tjdgenoten* (Kampen: Kok, 1966), 20; cf. V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdã: W. Ten Have, 1921), 30.

[12] R. H. Bremmer, *Herman Bavinck* en *Zijn Tijdgenoten,* 19.

[13] Hepp, *Dr. Herman Bavinck,* 84.

"Essa foi uma característica marcante. Nessa dualidade encontra-se a importância de Bavinck. Essa dualidade é também um reflexo da tensão - às vezes crise - na vida de Bavinck. Em muitos aspectos, é uma coisa simples ser um pregador da Igreja Separatista e, em certo sentido, também não é difícil ser uma pessoa moderna. Mas de nenhum modo é algo simples ser uma coisa e outra".[14] Contudo, não é necessário confiar apenas no testemunho de outras pessoas. Bavinck resume claramente essa tensão em seu próprio pensamento, em um ensaio sobre o grande teólogo protestante liberal do século 19, Albrecht Ritschl:

> Portanto, enquanto a salvação em Cristo era antigamente considerada primariamente um meio para separar o homem do pecado e do mundo, para prepará-lo para a bem-aventurança celestial e fazer com que ele desfrutasse sossegadamente da comunhão com Deus ali, Ritschl postula exatamente o oposto: o propósito da salvação é precisamente capacitar a pessoa, uma vez livre do sentimento opressivo do pecado e vivendo na consciência de ser filha de Deus, a exercer sua vocação terrena e cumprir seu propósito moral neste mundo. A antítese, portanto, é absolutamente clara: de um lado, uma vida cristã que considera que o mais nobre objetivo, aqui e na vida por vir, é a contemplação dc Deus e a comunhão com ele e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos hostis às riquezas de uma vida terrena), corre o perigo de cair no monasticismo ou no ascetismo, pietismo e misticismo; mas, do lado de Ritschl, uma vida cristã que considera que seu mais nobre objetivo é o reino de Deus, isto é, o compromisso moral da humanidade, e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos contrário à solidão e à tranqüila comunhão com Deus), corre o perigo de se degenerar em um pelagianismo frio e em um moralismo insensível. *Pessoalmente, ainda não vejo uma maneira de combinar os dois pontos de vista, mas sei que há muitas coisas excelentes em ambos, e que ambos contêm verdades inegáveis.*[15]

Certa tensão no pensamento de Bavinck - entre as alegações da modernidade, particularmente sua orientação terrena, científica, e a corrente pietista reformada da ortodoxia de manter-se afastada da cultura moderna - continua a desempenhar seu papel até mesmo em sua teologia madura, expressa na *Dogmática Reformada.* Em sua escatologia, por exemplo, Bavinck, de modo extre-

[14] Citado por Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1968), 108. O contemporâneo citado é o jurista reformado A. Anema, que foi colega de Bavinck na Free University of Amsterdam. Uma avaliação semelhante de Bavinck como um homem entre dois pólos é feita por F. H. von Meyenfeldt, "Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854-1954, 'Christus en de Cultuur"', *Polemios* 9 (15 dc outubro de 1954); e G. W. Brillenburg-Wurth, "Bavincks Levenstrijd", *Gereformeerde Weekblad* 10.25 (17 de dezembro de 1954).

[15] H. Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studièn* 6 (1888): 397. Citado por Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 346-47, ênfase acrescentada por Veenhof. Kenneth Kirk argumenta que essa tensão, que ele caracteriza como sendo entre o "rigorismo" e o "humanismo", é um conflito fundamental na história da ética cristã, desde o início. Veja K. Kirk, *The Vision of God* (Londres: Longmans, Green, 1931), 7-8.

mamente sutil, continua a falar favoravelmente de certas ênfases na perspectiva terrena de Ritschl.[16]

Na seção sobre a doutrina da criação neste volume (c. 8-14), vemos repetidamente a tensão em seus esforços incansáveis para entender e, quando acha apropriado, afirmar, corrigir ou repudiar as modernas alegações científicas à luz do ensino cristão e escriturístico.[17] Bavinck leva a sério a filosofia moderna (Kant, Schelling, Hegel), Darwin e as alegações das ciências geológicas e biológicas, mas nunca faz isso de maneira imponderada. Sua prontidão para se engajar seriamente, como teólogo, no pensamento e na ciência modernos é o selo de qualidade de sua obra exemplar. É preciso dizer que, embora a estrutura teológica de Bavinck continue sendo um guia valioso para os leitores contemporâneos, muitos de seus temas específicos tratados neste volume são datados por seu próprio contexto do século 19. Como o próprio Bavinck ilustra tão bem, os teólogos reformados e os cientistas de hoje aprendem não por uma volta à condição original, mas por novas atitudes diante de novos e contemporâneos desafios.

GRAÇA E NATUREZA

É, portanto, simples demais meramente caracterizar Bavinck como um homem preso entre dois esforços aparentemente imensuráveis em sua alma, o do pietismo do outro mundo e o do modernismo deste mundo. Seu coração e sua mente buscavam uma síntese trinitária entre Cristianismo e cultura, uma cosmovisão cristã que incorporasse o que há de melhor e de verdadeiro no pietismo e no modernismo, enquanto, acima de tudo, honrasse a riqueza teológica e confessional da tradição reformada desde a época de Calvino. Depois de comentar a análise da grande síntese medieval e a necessidade de que os cristãos contemporâneos aceitem essa análise, Bavinck expressa sua esperança de uma síntese nova e melhor: "Nesta situação, não é infundada a esperança de que é possível uma síntese entre Cristianismo e cultura, por mais antagônicos que eles sejam entre si no presente. Se Deus verdadeiramente veio a nós em Cristo, e é, nesta época também, o Preservador e Governador de todas as coisas, tal síntese é não apenas possível, mas também necessária, e deve ser realizada em seu próprio tempo".[18] Bavinck encontrou o veículo para essa síntese na cosmovisão trinitária do Neocalvinismo holandês e tornou-se, ao lado do pioneiro visionário do Neocalvinismo, Abraham Kuyper,[19] um de seus principais e mais respeitados porta-vozes, além de seu principal teólogo.

[16] Bavinck, *TheLast Things,* 161 *(ReformedDogmatics,* IV n°. 578). Dc acordo com Bavinck, a mundanidade de Ritschl "significa uma importante verdade" contra aquilo que ele chama de "sobrenaturalismo abstrato da Igreja Ortodoxa Grega e Católica Romana".

"Bavinck, *In theBeginning,passim (ReformedDogmatics,* n°. 250-306).

[18] H. Bavinck, *Het Christendom,* na série *Groote Godsdiensten,* vol. 2, n.° 7 (Baarn: Hollandia, 1912), 60.

[19] Kuyper relata essas experiências em uma obra autobiográfica reveladora intitulada *Confidentie* (Amsterdã: Hõvcker, 1873). Um rico retrato do jovem Abraham Kuyper é traçado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: De Jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Veja também a biografia levemente hagiográfica de Kuyper escrita por Frank Vandenberg (Grand Rapids: F.erdmans, 1960) e a mais teológica e historicamente mais

Ao contrário de Bavinck, Abraham Kuyper cresceu na Igreja Reformada Nacional da Holanda em um contexto adequadamente moderado-modernista. Os anos de estudo de Kuyper, também cm Leiden, confirmaram-no em sua orientação modernista até que uma série de experiências, especialmente durante os anos em que trabalhou como pastor de uma igreja, provocaram uma conversão dramática para a ortodoxia reformada calvinista.[20] A partir dessa época, Kuyper se tornou um vigoroso oponente do espírito moderno na igreja e na sociedade[21] - que ele caracterizou pelo canto da sereia da Revolução Francesa: "Ni Dieu! Ni maitre!"[22] - explorando todos os caminhos para se opor a ele com uma cosmovisão alternativa, ou, como ele a chamava, o "sistema de vida" do Calvinismo:

> Desde o início, portanto, eu sempre disse a mim mesmo: Se a batalha deve ser travada com honra e com esperança de vitória, então um princípio deve se alinhar contra outro, e deve-se perceber que, no Modernismo, a vasta energia de um sistema de vida totalmente abrangente nos assalta, e também deve-se entender que temos de assumir nosso posto em um sistema de vida de um poder igualmente abrangente e de muito maior alcance [...] Entendido dessa forma, eu encontrei, confessei e ainda sustento que essa manifestação do princípio cristão nos é dada no Calvinismo. No Calvinismo meu coração encontrou descanso. Do Calvinismo eu extraio firme e resolutamente a inspiração para assumir meu posto na parte mais densa deste grande conflito de princípios.[23]

A forma de Calvinismo terrena e agressiva de Kuyper estava arraigada em uma visão teológica trinitária. O "princípio dominante" do Calvinismo, ele argumentava, "não era, soteriologicamente, a justificação pela fé, mas, cosmologicamente, no sentido mais amplo, a soberania do Deus Trino sobre todo o cosmos, em todas as suas esferas e reinos, visíveis e invisíveis".[24]

---

substancial escrita por Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflection on the Times and Life of Abraham Kuyper* (Jordan Station, Ont.: Paideia, 1985). Breves relatos também podem ser encontrados na introdução de B. B. Warfield a A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principies,* trad. J. H. De Vries (Nova York: Charles Scribner's, 1898), e na nota biográfica do tradutor em A. Kuyper, *To Be Near to God,* trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

[20] Kuyper relata essas cxpcriências em uma obra autobiográfica reveladora intitulada *Confidentie* (Amsterdã: Hõveker, 1873). Um rico retrato do jovem Abraham Kuyper é traçado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: De Jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Veja também a biografia levemente hagiográfica dc Kuyper escrita por Frank Vandenberg (Grand Rapids: Eerdmans, 1960) e a mais teológica c historicamente mais substancial escrita por Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflection on the Times and Life of Abraham Kuyper* (Jordan Station, Ont.: Paideia, 1985). Breves relatos também podem ser encontrados na introdução de B. B. Warfield a A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principias,* trad. J. H. De Vries (Nova York: Charles Scribner's, 1898), e na nota biográfica do tradutor em A. Kuyper, *To Be Near to God,* trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

[21] Veja especialmente seu famoso discurso, *Het Modernisme, een Fata Morgana op Christelijke Gebied* (Amsterdã: De Hoogh, 1871). Na página 52 dessa obra ele reconhece que também já havia sonhado os sonhos dos modernistas. Esse importante ensaio está agora disponível cm sua tradução inglesa: J. Bratt, org., Abraham Kuyper. *A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124.

[22] A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 10.

[23] *Ibid.,* 11-12.

[24] *Ibid.,* 79.

Para Kuyper, este princípio fundamental da soberania divina conduzia a quatro importantes doutrinas ou princípios derivados e relacionados: graça comum, antítese, esfera da soberania e a distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo. A doutrina da graça comum[25] está baseada na convicção de que antes, e até certo ponto, independentemente da soberania particular da graça divina na redenção, há uma soberania divina universal na criação e na providência, restringindo os efeitos do pecado e concedendo dons gerais a todas as pessoas, tornando possíveis, assim, a sociedade e a cultura humana até mesmo entre os não-redimidos. A vida cultural está arraigada na criação e na graça comum e, portanto, tem uma vida independente da igreja.

Essa mesma compreensão é expressa mais diretamente pela noção de esferas de soberania. Kuyper se opôs a todas as versões anabatistas e cristãs ascéticas de aversão ao mundo, mas se opôs igualmente à síntese católica romana medieval entre cultura e igreja. As várias esferas da atividade humana - família, educação, trabalho, ciência, arte - não extraem sua razão de ser e a forma de sua vida da redenção ou da igreja, mas da lei de Deus, o Criador. Elas são, assim, relativamente autônomas - também em relação à interferência do Estado - e respondem diretamente a Deus.[26] Nesse sentido, Kuyper claramente distinguiu duas perspectivas diferentes da igreja - a igreja como instituição, reunida em torno da Palavra e dos sacramentos, e a igreja como um organismo diversamente espalhado nas múltiplas vocações da vida. Não é explicitamente como membros da igreja institucional, mas como membros do corpo de Cristo, organizado em atividades comunitárias cristãs (escolas, partidos políticos, associações trabalhistas, instituições de caridade) que os crentes exercem suas vocações terrenas. Embora fosse agressivamente voltado para este mundo, Kuyper foi um oponente declarado e articulado da tradição *Volkskerk,* que tendia a misturar a identidade sociocultural nacional com a da igreja teocrática ideal.[27]

Dizendo de outra maneira: a ênfase de Kuyper sobre a graça comum - usada polemicamente para motivar os cristãos reformados ortodoxos holandeses piedosos à atividade cristã social, política e cultural - nunca deve ser vista à parte de sua ênfase igualmente forte sobre a antítese espiritual. A obra regeneradora do Espírito Santo divide a humanidade em duas partes e cria, de acordo com

[35] A posição de Kuyper é desenvolvida em sua *De Gemeene Gralie,* 3 vols. (Amsterdã e Pretória: Höveker & Wormser, 1902). Um exame completo das posições de Kuyper pode ser encontrado em S. U. Zuidema, "Cominon Grace and Christian Action in Abraham Kuyper", in *Communication and Confrontation* (Toronto: Wedge, 1971), 52-105. Cf. J. Riddcrbos, *The theologische Cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen: Kok, 1947). A doutrina da graça comum tem sido muito debatida entre os reformados holandeses conservadores na Holanda e nos Estados Unidos, tragicamente levando a divisões eclesiásticas. Para uma panorâmica da doutrina na tradição reformada, veja H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes: Oostebaan & Le Cointre, 1928).

[26] "Nesse caráter independente, uma *autoridade* especial *mais elevada* está necessariamente envolvida, e essa autoridade mais elevada nós chamamos intencionalmente de *soberania na esfera social individual*, para que fique claro e decididamente expresso que esses diferentes desenvolvimentos da vida social *nada possuem acima de si mesmos além de Deus, e* que o Estado não pode se intrometer aqui, e não tem qualquer autoridade em seus domínios" (Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 91).

[27] Sobre a cclesiologia de Kuyper, veja H. Zwaanstra, "Abraham Kuyper's Conception of the Church", *Calvin Theological Journal* 9 (1974): 149-81; sobre sua atitude em relação à tradição *volkskerk,* veja H. J. Langman, *Kuyper en de Volkskerk (*Kampen: Kok, 1950).

Kuyper, "dois tipos de percepção: a do regenerado e a do não-regenerado; e essas duas percepções não podem ser idênticas". Além disso, esses "dois tipos de pessoa" desenvolverão "dois tipos de ciência". O conflito no empreendimento científico não é entre ciência e fé, mas entre "dois sistemas científicos [...] tendo cada um sua própria fé".[28]

É aqui, nesta afirmação trinitária do mundo, mas em um Calvinismo resolutamente antitético, que Bavinck encontra os recursos para produzir alguma unidade em seu pensamento.[29] "A pessoa zelosa", ele observa, "coloca a doutrina da Trindade no próprio centro da vida integral da natureza e da humanidade... A mente do cristão não fica satisfeita até que toda forma de existência tenha sido atribuída ao Deus Trino e até que a confissão da Trindade tenha recebido o lugar de preeminência em toda a nossa vida e pensamento".[30] Repetidamente, em seus escritos, Bavinck define a essência da religião cristã de maneira trinitária que confirma a criação. Uma formulação típica: "A essência da religião cristã consiste na realidade de que a criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus".[31] Falando dc modo mais simples, o tema fundamental que molda toda a teologia de Bavinck é a idéia trinitariana de que a graça restaura a natureza.[32]

Não é difícil encontrar evidência de que "a graça restaura a natureza" é o tema definidor e orientador da teologia de Bavinck. Em um importante discurso sobre a graça comum, feito em 1888, na Kampen Theological School, Bavinck tentou gravar em sua audiência cristã reformada a importância da atividade sociocultural. Ele recorreu à doutrina da criação, insistindo que sua diversidade não é removida, mas purificada pela redenção. "A graça não permanece fora, ou acima ou além da natureza, mas a permeia e a renova completamente. E assim a natureza, regenerada pela graça, será conduzida à sua mais elevada revelação. Voltará de novo àquela situação na qual nós servimos a Deus livre e alegremente, sem compulsão ou temor, simplesmente pelo amor, c em harmonia com nossa verdadeira natureza. Essa é a genuína *religio naturalis."* Em outras palavras: "O Cristianismo não introduz um só elemento substancial estranho na criação. Ele não cria outro cosmos, mas faz que ele se torne novo. Ele restaura aquilo que foi corrompido pelo pecado. Ele reconcilia o culpado, cura o enfermo e sara o ferido".[33]

---

[28] Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 133; cf. *Encyclopedia of Sacred Theology,* 150-82. Uma discussão útil sobre a posição de Kuyper em relação à ciência é apresentada por Del Ratzsch, "Abraham Kuyper's Philosophy of Science", *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 277-303.

[29] A relação entre Bavinck e Kuyper, incluindo diferenças e traços em comum, é discutida em detalhes em John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" (dissertação de PhD, University of St MichaePs College, Toronto, Ontário, 1982), especialmente c. 3: "Herman Bavinck as a Neo-Calvinist Thinker".

[30] H. Bavinck, *The Doctrine of God*, trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p. 329 *(Reformed Dogmatics,* n". 231).

[31] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 112 (n°. 35).

[32] Esta é a conclusão de Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346, e dc Eugene Heideman, *The Relation of Revelation andReason in E. Brunner e H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 191, 195. Veja Bavinck, *The Last Things,* 200 n. 4 *{ReformedDogmatics* n°. 572).

[33] H. Bavinck, "Common Grace", trad. Raymond Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 59-60,61.

CRIAÇÃO: NO PRINCÍPIO.

A seção sobre a criação deste volume (c. 8-14) ilustra bem essas características distintivas do pensamento de Bavinck. O tema fundamental, o de que a graça não desfaz a natureza, mas a restaura e cura, significa que a doutrina de Bavinck sobre a criação é um ponto de partida importante para a compreensão de sua teologia. Portanto, não é surpreendente que Bavinck comece nos dizendo que a doutrina da criação é o ponto de partida e o elemento distintivo da verdadeira religião. A criação é a formulação da dependência humana de Deus, que é distinta da criatura, mas que, de maneira amorosa e paternal, a preserva. A criação é uma ênfase distinta da tradição reformada, de acordo com Bavinck, uma forma de afirmar que a vontade de Deus é sua origem e a glória de Deus é seu objetivo. No capítulo de abertura, Bavinck demonstra sua plena consciência de alternativas antigas e modernas à criação - tanto de natureza popular quanto de natureza filosófica - e insiste que é somente por meio da revelação que podemos confiantemente repudiar as visões de mundo emanacionista e panteísta. O que Bavinck diz aqui é notavelmente atual e relevante para muitas formas contemporâneas de espiritualidade da Nova Era.

Notavelmente relevante, também, é a discussão cuidadosa, biblicamente circunspecta de Bavinck, no Capítulo 9, sobre os anjos e o mundo espiritual. A negação materialista do mundo espiritual de anjos e demônios destrói a própria religião, diz ele, porque a religião depende do sobrenatural, do milagre e da revelação. A forte ênfase de Bavinck sobre este mundo como o teatro da glória de Deus e, portanto, sobre a importância da atividade cultural cristã não conduz à fobia de alguns teólogos neocalvinistas posteriores, que resistiram resolutamente a todo "dualismo" (tais como corpo/alma) com medo de que isso diminuísse e desvalorizasse o criacional e o material em favor do espiritual.[34] Bavinck insiste em uma clara distinção entre o mundo material e o espiritual, embora também insista que eles nunca podem ser separados no pensamento cristão.

O equilíbrio também caracteriza a abordagem de Bavinck das origens e da relação entre a ciência e o relato da criação em Gênesis. Todas as religiões, ele observa, possuem narrativas da "criação", mas o relato bíblico é muito diferente em sua orientação: os mitos teogônicos não têm lugar nos relatos do Gênesis, e a Bíblia simplesmente assume a existência de Deus. Embora o Gênesis não dê uma explicação científica precisa das origens - a terra é o centro *espiritual,* e não astronômico do universo - é importante, de acordo com Bavinck, insistir no caráter histórico, e não meramente no caráter mítico ou visionário de seu relato da criação. Uma unidade original da raça humana e sua queda histórica no pecado são essenciais para a narrativa e a cosmovisão bíblica. A criação é, portanto, mais que apenas um debate sobre a idade da terra e as origens evolutivas da humanidade, por mais importantes que sejam essas questões. A solidariedade da

[34] Para um exemplo, oferecido cm crítica a essa tendência, veja John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1987), 235-36.

raça humana, o pecado original, a expiação em Cristo, a universalidade do reino de Deus e nossa responsabilidade de amar nosso próximo - tudo isso está fundamentado em uma dimensão-chave da doutrina da criação, a saber, a unidade da raça humana criada à imagem de Deus. A criação, portanto, é o pressuposto de toda religião e de toda moralidade. É especialmente na quinta parte deste volume, sobre a imagem de Deus, que a compreensão característica de Bavinck sobre a relação entre natureza e graça, antes discutida, é estudada claramente.

Que uma ênfase contemporânea sobre a criação não implica uma desvalorização da vida futura de glória eterna fica claro na discussão de Bavinck sobre o destino humano. O estado final de glória para a humanidade, dado em Cristo, o segundo Adão, é muito maior que o estado original de integridade da humanidade. Aqui, novamente, Bavinck demonstra não temer o "dualismo", mas insiste em que a perfeição da criação original foi apenas uma preparação para a glória final, na qual Deus será tudo em todos e concederá sua glória às suas criaturas. Confiando nessa esperança, o cristão fiel confia no cuidado do Pai celestial e na preservação de sua criação, uma esperança de fé que fornece conforto inexprimível e consolação no meio desse vale de lágrimas. Aqui, o propósito pastoral da teologia da boa criação se torna claro: nosso Pai celestial é o Deus Todo-Poderoso, o Criador do céu e da terra, que faz com que todas as coisas cooperem para o nosso bem.

O CRIADOR É O DEUS TRINO

A doutrina equilibrada de Bavinck sobre a criação está conscientemente arraigada em sua doutrina trinitária de Deus. Ele começa o Capítulo (8) sobre a criação com a seguinte articulação direta: "A realização do conselho de Deus começa com a criação. A criação é o ato inicial e a fundação de toda a revelação divina e, portanto, também a fundação de toda a vida religiosa e ética". Uma doutrina bíblica de Deus vê seu conselho ou decreto como o elo entre Deus e o mundo. Como o primeiro dos atos externos de Deus, a criação é vitalmente importante. Os atos subseqüentes de Deus devem ser vistos à luz da criação. Desse modo, a graça redentiva não diminui, eleva ou diviniza a criação, mas a *restaura.* Ao mesmo tempo, como expressão do decreto de Deus, a criação não é necessária, mas contingente e dependente de Deus. Deus é auto-suficiente. Ele não precisa da criação e, assim, o erro do panteísmo é evitado, tanto quanto o do deísmo.

A criação do nada é obra do Deus Trino. A compreensão que Bavinck tem da criação é inseparável de sua teologia fortemente trinitária, e as doutrinas de Deus e da criação, juntas, fornecem uma resposta a dois desafios contemporâneos ao teísmo: o emocionalismo e o secularismo deístico. O segundo é fruto do pensamento iluminista segundo Emmanuel Kant e Isaac Newton, no qual não há lugar para a imanência de Deus no cosmos físico. O universo é visto como uma máquina bem lubrificada, um relógio ao qual se deu corda e que funciona em função de seu próprio mecanismo e leis imanentes. Nesse materialismo

científico, Deus é tornado mundano, resultando em uma interpretação ariana de Cristo. Ele só pode ser uma criatura, um ser humano que é extraordinário, mas, definitivamente, não pode ser divino. A racionalidade iluminista é o conforto frio para pessoas de carne e osso: um universo nu, sem roupagem espiritual, não pode satisfazer as expectativas do coração humano nem em suas alegrias nem em suas tristezas.

Ao começar o terceiro milênio *armo Domini,* nosso mundo ocidental é levado por uma nova espiritualidade que é o oposto exato do Iluminismo: o cosmos é, mais uma vez, considerado encantado.[35] Aqui, a doutrina da criação *ex nihilo* e de um universo contingente é substituída por uma doutrina de emanação do divino. Agora o universo é deificado: ele está transbordando de "recheio" divino. Jesus, agora, pode ser considerado divino, mas qualquer um também pode. De fato, *tudo* pode. Em contraste, a teologia cristã apresenta uma comunicação dupla em Deus - a geração (emanação) do Filho como uma realidade interna trinitária e a criação do mundo *ex nihilo.* De acordo com Bavinck, a realidade da criação, até mesmo sua possibilidade, depende do ser Trino de Deus. "Sem geração, a criação não seria possível. Se, em um sentido absoluto, Deus não pudesse se comunicar com o Filho, ele seria ainda menos capaz, em um sentido relativo, de se comunicar com sua criatura. Se Deus não fosse Trino, a criação não seria possível."[36]

Mais alguns poucos exemplos da relevância contemporânea de Bavinck, também com relação à doutrina da criação, podem ser encontrados na doutrina de Deus, na primeira metade deste volume. No Capítulo 2, a discussão de Bavinck sobre os argumentos cosmológico e cristológico para a existência de Deus encontram paralelo nas discussões recentes sobre evolução e "projeto inteligente".[37] A discussão dos nomes de Deus (Capítulo 3) é uma resposta sólida, porém indireta, a esforços recentes de algumas teólogas feministas de atribuir nomes femininos a Deus. Bavinck argumenta de modo convincente que somente Deus pode dar nome a si mesmo, e que seus nomes são restritos à revelação bíblica, que não podem ser acomodados a correntes de ideologias contemporâneas e arbitrariamente mudados. Bavinck também fornece orientação bíblica clara, compreensível, de discussões atuais na teologia sobre a asseidade, eternidade, personalidade e simplicidade divinas (Capítulo 4). Bavinck se opõe fortemente a todas as noções de temporalidade e mutabilidade divinas: "A idéia de tornar-se atribuída ao ser divino é de nenhuma ajuda na teologia".[38] Negar a imutabilidade é "privar Deus de sua natureza divina e a religião de seu firme fundamento e conforto seguro".

[35] Veja James A. Herrick, *The Making of New Spirituality: The Eclipse of the Western Religious Tradition* (Downers Grove, III: InterVarsity, 2003).

[36] Veja, p. 431 (n°. 254) *[No princípio,* p. 39].

[37] Para um panorama do debate da literatura, veja Thomas Woodward, *Doubts about Darwin: A History of Intelligent Design* (Grand Rapids: Baker, 2003).

[38] Veja, p. 163 (n°. 193).

O mesmo que acontece com o "firme fundamento da religião" e com o "conforto seguro" dos crentes também se aplica à discussão de Bavinck sobre a onisciência, o pré-conhecimento, o conhecimento médio de Deus (Capítulo 5), e também ao Capítulo (14) sobre a providência. Aqueles que são confundidos por algumas das alegações da assim chamada teologia relacional, que nega a onisciência e o pré-conhecimento de Deus de eventos contingentes futuros, encontrarão aqui uma sólida análise bíblico-teológica e uma orientação pastoral segura.

Em resumo, a *Dogmática Reformada* de Bavinck, da qual este volume é uma amostra verdadeiramente representativa, é bíblica e confessionalmente fiel, pastoralmente sensível, desafiadora e relevante. A vida e o pensamento de Bavinck refletem um sério esforço para ser piedoso, ortodoxo e totalmente contemporâneo. Para os pietistas temerosos do mundo moderno, por um lado, e para os críticos da ortodoxia, por outro, céticos de sua relevância permanente, o exemplo de Bavinck sugere uma resposta: uma visão trinitária engajada do discipulado cristão no mundo de Deus.

Concluindo, são necessárias umas poucas palavras sobre as decisões editoriais que governam este volume traduzido, que é baseado na segunda edição expandida de *Gereformeerde Dogmatiek?*[9] Os catorze capítulos deste volume correspondem aos dezessete do original (chamados "parágrafos" na edição holandesa). Todos os capítulos correspondem às unidades holandesas, exceto o Capítulo 2, "O conhecimento de Deus", que combina as unidades 24 e 25 do original; e o Capítulo 3, "Os nomes de Deus", que combina as unidades 26-28 do original. Além disso, os títulos que subdividem cada capítulo são novos. Eles, juntamente com as sinopses que acompanham cada capítulo, que também não estão no original, foram fornecidos pelo organizador. Todas as notas de rodapé originais de Bavinck foram mantidas e expressas em padrões bibliográficos contemporâneos. Notas adicionais acrescentadas pelo organizador são claramente identificadas. As obras do século 19 até o presente são registradas geralmente com a informação bibliográfica completa, dada na primeira nota de cada capítulo e com as referências subseqüentes abreviadas. Obras clássicas produzidas antes do século 19 (os pais da igreja, a *Summa* de Aquino, as *Institutas* de Calvino, obras pós-Reforma protestantes e católicas), para as quais geralmente há numerosas edições, são citadas somente pelo autor, título e anotação padronizada das seções. Informações mais completas sobre os originais ou edições disponíveis são dadas na bibliografia, apresentada no fim deste volume. Quando as traduções inglesas (TI) de títulos estrangeiros estavam disponíveis e puderam ser consultadas, elas foram usadas em lugar do original. A menos que seja indicado na nota mediante referência direta a uma tradução específica, as traduções do material em latim, grego, alemão e francês são as do tradutor,

[9] Os quatro volumes da primeira edição de *Gereformeerde Dogmatiek* foram publicados nos anos de 1895 a 1901. A segunda edição revisada e expandida apareceu entre 1906 e 1911; a terceira edição, inalterada em relação à segunda, em 1918; a quarta, inalterada, mas com paginação diferente, em 1928.

trabalhando a partir do texto original de Bavinck. As referências nas notas e na bibliografia que estiverem incompletas ou não puderam ser confirmadas são marcadas com um asterisco (*). Para facilitar a comparação com o original holandês, esta edição conserva a numeração dos subparágrafos (n°s. 161-306 entre colchetes [] no texto) usada na segunda edição e nas edições subseqüentes. Referências cruzadas aos volumes 1 e 2 de *Gereformeerde Dogmatiek* citam os números das páginas da já publicada *Reformed Dogmatics*, volume 1 - *Prolegômenos,* e do presente volume. Os números dos subparágrafos (marcados com n°.) acompanham essas referências para facilitar a referência cruzada com as edições holandesas. As referências cruzadas com os volumes 3 e 4 de *Gereformeerde Dogmatiek* citam apenas o número do subparágrafo (marcado com #).

Em 24 de janeiro de 2004, enquanto este volume estava sendo produzido, o Dr. M. Eugene Osterhaven (emérito Albertus C. Van Raaltc, Professor de teologia sistemática do Western Theological Seminary, Holland, Michigan), foi se encontrar com o seu e o nosso Senhor. Gene foi um dos fundadores da Sociedade Reformada Holandesa de Tradução, nosso colega no conselho, querido amigo, conselheiro sábio e amado irmão em Cristo. Agradecemos a Deus por seu serviço à igreja c ao reino dc Cristo, do qual somos beneficiários ricamente abençoados. Sentiremos profundamente sua falta e, em gratidão, dedicamos este volume à sua memória.

1

PARTE I

CONHECENDO DEUS

1

A ÍNCOMPREENSIBILIDADE DE DEUS

O conhecimento de Deus é o dogma central, nuclear, o conteúdo exclusivo da teologia. Desde o início de seus labores, a teologia dogmática está envolvida em mistério: ela está diante de Deus, o incompreensível. Esse conhecimento conduz à adoração e ao culto: conhecer a Deus é viver. O conhecimento de Deus é possível a nós porque Deus é pessoal, exaltado acima da terra e, ainda assim, mantém comunhão com os seres humanos sobre a terra.

O relacionamento especial de Deus com seu povo Israel, com Sião como lugar de sua morada, não sugere confinamento ou limitação, mas eleição. A religião de Israel não se desenvolveu a partir do henoteísmo para o monoteísmo ético, mas está arraigada no chamado divino de Abraão/Israel e na iniciativa de Deus em estabelecer uma aliança com Israel. Embora o Antigo Testamento se refira a "outros deuses", ele nunca leva a sério sua realidade. O Deus de Israel é o único Deus, o Senhor do céu e da terra. Ele é o Criador do céu e da terra, que se manifesta de várias formas a pessoas específicas em momentos específicos. Essa revelação do ser de Deus nunca é exaustiva, mas parcial e preparatória para a suprema e permanente revelação em Jesus Cristo. Esse Deus pessoal é o Deus excelso e exaltado, que habita a eternidade e também está com aqueles que têm um espírito contrito e humilde. Sua plenitude habita corporalmente em Cristo, que se esvaziou e assumiu a forma de servo. Ele também reside na igreja como seu templo. Deus é tanto pessoal quanto absoluto.

A unidade da personalidade e do caráter absoluto de Deus não é sustentada fora da revelação dada na Escritura. Os filósofos, notadamente na tradição platônica, vêem Deus (o bem) como um Deus distante, o incognoscível, transcendendo até mesmo seu próprio ser. Em Plotino, somente a teologia negativa permanece: só podemos dizer o que Deus não é. O Gnosticismo foi ainda mais longe, considerando Deus como absolutamente incognoscível e inefável, o abismo de silêncio eterno.

A teologia cristã concorda que o conhecimento humano de Deus não é exaustivo: não podemos conhecer Deus em sua essência. Como nenhuma descrição ou nomeação de Deus pode ser satisfatória, a linguagem

humana se esforça até mesmo para dizer o que Deus não é. Essa incompreensibilidade da essência de Deus foi afirmada ainda mais vigorosamente por Pseudo-Dionísio e John Scolus Erigena, para quem Deus transcende até mesmo a própria existência e o próprio conhecimento. A teologia escolástica foi mais cuidadosa e positiva, mas afirmou a incognoscibilidade essencial de Deus. Tomás de Aquino distinguiu a visão imediata de Deus, o conhecimento pela fé, do conhecimento pela razão. O primeiro é reservado somente para o céu. Na terra, todo conhecimento é mediado. Deus só pode ser conhecido por meio de suas obras, notavelmente nas perfeições de suas criaturas.

Embora não siga necessariamente o "Deus abscôndito" de Lutero, a teologia reformada, em sua aversão a toda idolatria, insistiu que Deus ultrapassa infinitamente nosso entendimento, nossa imaginação e nossa linguagem. Quando a consciência da incompreensibilidade divina da tradição reformada diminuiu, os filósofos, notavelmente Kant, reafirmaram-na. As três idéias transcendentes - a alma, o mundo e Deus - não podem ser demonstradas objetivamente. Elas podem ser apenas postuladas como as condições necessárias para o conhecimento. O fato de que elas são "conhecidas" pela razão prática não aumenta nosso conhecimento real, no sentido científico. Com exceção de Hegel, a doutrina da incognoscibilidade divina penetrou na consciência moderna. Todos os predicados sobre Deus são vistos como proposições sobre os escritos da humanidade em maior escala. Deus é uma projeção humana (Feuerbach); a religião é a deificação da própria humanidade.

Para outros, esse tipo de ateísmo também tem alegado de mais. As limitações e a finitude do conhecimento humano devem fazer que nos abstenhamos desses julgamentos. O conhecimento é limitado àquilo que é observável {positivismo), e para além disso confessamos nossa ignorância (agnosticismo). A metafísica foi desacreditada e a especulação foi evitada. Esse agnosticismo, é claro, significa a morte da teologia, embora os teólogos tentassem várias missões de resgate.

O agnosticismo tem argumentos pesados a seu favor. Como seres humanos, estamos limitados em nossa finitude. O pensamento moderno, porém, vai além e argumenta que a personalidade e o caráter absoluto de Deus são incompatíveis para sempre. Imaginar Deus em termos pessoais é torná-lo finito. Para Deus se relacionar conosco, ele deve ser de algum modo limitado. Conseqüentemente, tudo o que é sensatamente deixado/resta é uma versão de uma impessoal ordem moral mundial.

Ora, a teologia cristã sempre reconheceu a tensão entre a nossa concepção de Deus como pessoal e absoluto. Somos limitados ao conhecimento obtido pela percepção dos sentidos. Afirmamos a insondável majestade e a suprema soberania de Deus. Mas, embora Deus esteja além de nossa plena compreensão e descrição, confessamos ter o conhecimento de Deus. Esse conhecimento é analógico e o dom da revelação. Conhecemos Deus mediante suas obras e em sua relação conosco, suas criaturas. Essa verdade está além de nossa compreensão, ela é um mis-

tério, mas não é contraditória em si. Em vez disso, ela reflete a distinção clássica que a teologia cristã sempre fez entre teologia negativa (apofática) e positiva (catafática).

Se não pudermos falar de Deus analogicamente, então não podemos falar dele de maneira nenhuma. Se Deus não puder ser conhecido, então ele também não pode ser sentido ou experimentado de nenhum modo. Toda religião, então, é vazia. Mas o moderno agnosticismofilosófico comete o mesmo erro do antigo Gnosticismo. Ao reduzir Deus a uma "profundidade inexprimível" e a um "silêncio eterno ",faz que o universo fique sem Deus, no mais absoluto sentido da palavra. A questão é se Deus desejou e estabeleceu uma forma de se revelar no campo das criaturas. Isso aconteceu, como afirmam a igreja cristã e a teologia cristã. Graças à revelação, temos verdadeiro conhecimento de Deus, conhecimento que é relativo e finito, e não completo. Incompreensibilidade não implica agnosticismo, mas implica que um elemento da declaração cristã é ter recebido, pela revelação, um conhecimento de Deus específico, limitado, mas bem definido e verdadeiro. Nas palavras de Basílio, "o conhecimento de Deus consiste na percepção de sua incompreensibilidade ".

DIANTE DO MISTÉRIO DIVINO

[161] O mistério é a força vital da dogmática. De fato, o termo "mistério" (jiuaTíPiov) na Escritura não significa uma verdade abstrata sobrenatural no sentido Católico Romano. No entanto, a Escritura está igualmente muito longe da idéia de que os crentes podem compreender os mistérios revelados em um sentido científico.[1] Na verdade, o conhecimento que Deus revelou de si mesmo na natureza e na Escritura ultrapassa a imaginação e o entendimento humanos. Nesse sentido, tudo aquilo que se refere à ciência dogmática é um mistério, pois ela não trata com criaturas finitas, mas, do início ao fim, olha para além de todas as criaturas e focaliza o próprio Eterno e Infinito. Desde o início de seus trabalhos, ela se depara com o Deus incompreensível. Dele ela extrai seu início, pois dele são todas as coisas. Mas também nos outros *loci,* quando ela volta sua atenção para as criaturas, ela as interpreta apenas em relação a Deus, como elas existem dele, por ele e para ele [Rm 11.36]. Portanto, o conhecimento de Deus é o único dogma, o conteúdo exclusivo de todo o campo da dogmática. Todas as doutrinas tratadas na dogmática - quer elas se refiram ao universo, à humanidade, a Cristo, e assim por diante - são apenas a explicação do dogma central do conhecimento de Deus. Todas as coisas são examinadas à luz de Deus, classificadas segundo ele, ligadas a ele como seu ponto de partida. A dogmática é sempre chamada a ponderar e descrever Deus e somente Deus, cuja glória está na criação e na recriação, na natureza e na graça, no mundo e na igreja. É somente o conhecimento dele que a dogmática deve expor.

Ao buscar esse objetivo, a dogmática não se toma um exercício árido e acadêmico, sem utilidade prática para a vida. Quanto mais ela reflete sobre Deus,

[1] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 618 (n°. 159).

cujo conhecimento é seu único conteúdo, mais é levada à adoração e ao culto. Somente se ela nunca se esquecer de pensar e falar sobre temas, e não sobre meras *palavras*, somente se ela se mantiver como uma teologia de fatos, e não se degenerar em uma teologia de retórica, somente então a dogmática, como a descrição científica do conhecimento de Deus, é também superlativamente frutífera para a vida. O conhecimento de Deus em Cristo, afinal, é vida em si mesmo (SI 89.16; Is 11.9; Jr31.34; Jo 17.3). Por essa razão, Agostinho desejou nada conhecer senão Deus em si mesmo. "Desejo conhecer Deus e a alma. Nada mais? Não. Nada mais." Por essa razão, também, Calvino começou suas *Instituías* com o conhecimento de Deus e o conhecimento dc nós mesmos, c, por essa razão, o *Catecismo de Genebra*, respondendo à primeira questão: "qual é o fim principal da vida humana?", afirmou: "Que os seres humanos conheçam a Deus, por quem foram criados".[2]

Mas no momento em que nos atrevemos a falar sobre Deus, surge a questão: como podemos fazer isso? Somos humanos e ele é o Senhor nosso Deus. Entre ele e nós parece não haver afinidade ou comunhão que nos possibilite especificá-lo com fidelidade. A distância entre Deus e nós é o abismo entre o Infinito e o finito, entre a eternidade e o tempo, entre o ser e o tornar-se, entre o Tudo e o nada. Por menos que conheçamos a Deus, até mesmo a mais pálida noção implica que ele é um ser infinitamente exaltado acima de toda criatura. Ao mesmo tempo em que a Sagrada Escritura afirma essa verdade nos mais fortes termos, ela declara uma doutrina de Deus que sustenta plenamente sua cognoscibilidade. A Escritura, devemos lembrar, nunca faz uma tentativa de provar a existência de Deus, simplesmente a pressupõe. Ademais, com relação a isso ela admite consistentemente que os seres humanos têm uma inerradicável noção da existência e o conhecimento seguro do ser de Deus. Esse conhecimento não surge de sua própria investigação e reflexão, mas é pelo fato de que Deus, de sua parte, revelou-se a nós na natureza e na História, na profecia e no milagre, por meios ordinários e extraordinários. Na Escritura, portanto, a cognoscibilidade de Deus nunca é colocada em dúvida nem por um momento. O tolo pode dizer em seu coração: "Não há Deus". No entanto, aqueles que abrem seus olhos percebem, em todas as direções, o testemunho de sua existência, de seu eterno poder e divindade (Is 40.26; At 14.17; Rm 1.19, 20). O propósito da revelação de Deus, de acordo com a Escritura, é precisamente que os seres humanos possam conhecer a Deus e receber vida eterna (Jo 17.3; 20.31).

Graças a essa revelação é certo, antes de tudo, que Deus é uma pessoa, um ser consciente e livremente volitivo, não confinado ao mundo, mas exaltado acima dele. O entendimento panteísta, que iguala Deus ao mundo, é absolutamente estranho à Escritura. Essa personalidade de Deus é tão preeminente em toda parte que pode levantar a questão de sua unicidade, espiritualidade e infi-

[2] Cf. *Catecismo de Westminster,* pergunta e resposta 1, em *Creeds of Christendom,* org. P. Schaff e rev. D. S. Schaff, 6ª. ed. (Nova Yorl: Harper & Row, 1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1990). Nota do organizador: Bavinck se refere a E. F. Karl Müller, *Die Beckenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: A. Deichert, 1903), 612.

nitude estarem sendo defraudadas. Alguns textos dão a impressão de que Deus é um ser que, embora seja maior e mais poderoso que os seres humanos, está confinado a certas localidades e restrito em sua presença e atividade por fronteiras de países e povos. A Escritura não apenas atribui a Deus - como veremos adiante - um conjunto de órgãos e atributos humanos, mas também diz que ele andava pelo jardim (Gn 3.8), desceu para ver a construção da torre de Babel (Gn 11.5, 7), apareceu a Jacó em Betei (Gn 28.10ss.), deu sua lei no Monte Sinai (Êx 19ss.), habitou entre os querubins de Sião, em Jerusalém (ISm 4.4; lRs 8.7,10, 11). A Escritura também o chama de Deus de Abraão, Isaque e Jacó, o rei de Sião, o Deus dos hebreus, o Deus de Israel, e assim por diante. Muitos teólogos modernos inferiram dessas expressões que a mais antiga religião de Israel era polidemonista, que YHWH, assumido pelos quenitas, era originalmente um deus da montanha, um deus do fogo ou um deus do trovão e que, depois da conquista da terra de Canaã, gradualmente tornou-se o Deus da terra e do povo de Israel e que esse henoteísmo só se transformou em monoteísmo absoluto como resultado da concepção ética de sua essência nas obras dos profetas.[3]

Essa representação evolucionista, contudo, não faz justiça aos fatos da Escritura e é incompatível com vários elementos que, de acordo com o testemunho da Escritura, são partes integrantes da doutrina de Deus. Umas poucas observações deixarão isso claro. A criação de Adão e Eva (Gn 2.7, 21), assim como o andar de YHWH pelo jardim (Gn 3.8) são relatados graficamente, são representados como sendo a atividade do mesmo Deus que fez todo o universo (Gn 2.4b). O aparecimento de YHWH na construção da torre de Babel (Gn 11.5, 7) é introduzido pela declaração de que ele desceu, isto é, veio do céu, que é, portanto, visto como o verdadeiro local de sua morada. Em Gênesis 28.11ss., uma perícope que, em obras modernas sobre a história religiosa de Israel, é considerada um *locus classicus* (também cf. Js 24.26ss.; Jz 6.20ss.; ISm 6.14), não a pedra, mas o céu, é o lugar da morada de Deus; nos versos 12 e 13, o Senhor se apresenta como o Deus de Abraão e Isaque, promete a Jacó a terra de Canaã e inumeráveis descendentes e garante que o protegerá por onde quer que vá (vs. 13-15). A idéia de uma "divindade da pedra" está totalmente ausente aqui. A pedra é meramente um memorial do evento maravilhoso ocorrido ali. A localização de YHWH no Monte Sinai (Êx 3.1, 5, 18; Jz 5.5; lRs 19.8) ocorre também em escritos que, de acordo com o criticismo moderno, são de origem posterior e definitivamentemonoteístas (Dt 33.2; Hc 3.3; SI 68.8). Sim, YHWH revelou-se no Monte Sinai, mas ele não mora ali no sentido de estar confinado a ele. Pelo contrário, ele veio do céu ao Monte Sinai (Êx 19.18, 20). Da mesma maneira, a Escritura fala de um relacionamento íntimo entre YHWH, a terra e o povo de Israel, mas não faz isso apenas em registros de um período antigo (Gn 4.4; Jz 11.24; ISm 26.19; 2Sm 15.8; 2Rs 3.27; 5.17), mas também em testemunhos que, de acordo com muitos críticos, datam do período monoteísta (Dt 4.19; Am 1.2; Is 8.18; Jr 2.7; 12.14; 16.13; Ez 10.18ss.; 11.23; 43.1ss.; Jn 1.3;

[3] Cf. Karl Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* 3ª. ed. (Estrasburgo: F. Buli, 1897), 22ss.

Rt 1.16; cf. Jo 4.19). YHWH é o Deus de Israel em virtude de sua eleição e de sua aliança. Portanto, em um país pagão impuro ele não podia ser adorado de maneira adequada, do modo prescrito, como os profetas testificam (Os 9.3-6; Am 7.17; *etc),* mas isso é muito diferente de dizer que, fora dc Canaã, ele não podia estar presente e ativo. Pelo contrário: ele acompanha Jacó por onde quer que vá (Gn 28.15), está com José no Egito (Gn 39.2), ressuscita o filho da viúva por meio do profeta Elias em Sarepta (1Rs 17.10ss.), é reconhecido por Naamã como o Deus de toda a terra (2Rs 5.17ss.).

DEUS E OS DEUSES

Como resultado dessa estreita relação entre Deus e Israel na dispensação do Antigo Testamento, muitos textos não se pronunciam, por assim dizer, sobre a questão de os deuses dos outros povos serem, de algum modo, reais. No primeiro mandamento, o Senhor diz: "Não terás outros deuses diante de mim" (Êx 20.3), e em outro texto somos informados de que o Senhor é maior que os outros deuses (Êx 15.11; 18.11). Em Juízes 11.24, Jefté fala como se Quemos, deus de Moabe, realmente existisse, e, em 1 Samuel 26.19, Davi fala como se o banimento da herança do Senhor correspondesse à adoração dc outros deuses. Mas, interpretadas em seu contexto, nenhuma dessas passagens comunica o tipo de henoteísmo que muitos [estudiosos] tentam inferir delas. Isso fica evidente pelo fato de que, próximo do primeiro mandamento (Êx 20.3), há o quarto (Êx 20.10), que atribui a criação do céu e da terra a YHWH e, por implicação, confessa o claro monoteísmo. Também, de acordo com o Javista, o Senhor é o Deus do céu e da terra, o Deus de toda a humanidade (Gn 6.5-7; 8.21; 9.19; 18.1 ss., 25; *etc.).* Em Gênesis 24.3, 7, ele é chamado de Deus do céu e da terra e, em Êxodo 19.5, toda a terra é sua. No texto citado acima [Jz 11.24], Jefté se acomoda à pessoa com a qual está falando, e, em 1 Samuel 26.19, Davi nada diz além daquilo que encontramos cm outras partes do Antigo Testamento, isto é, que, naquela dispensação, Deus tinha um relacionamento especial com a terra e o povo de Israel. Nos escritos que, também de acordo com os críticos modernos, são de uma data posterior e defendem um monoteísmo definido, ocorrem as mesmas expressões que encontramos em livros mais antigos: o Senhor é o Deus dos deuses e superior a todos os deuses (Dt 3.24; 4.7; 10.17; 29.26; 32.12, 16; 1Rs 8.23; 2Cr 28.23; Jr 22.9; SI 95.3; 97.9; *etc.;* cf. ICo 8.5ss; 10.20).

A distinção entre uma divindade superior e uma divindade inferior no Antigo Testamento - uma distinção já defendida pelo Gnosticismo - portanto, faz violência aos fatos e, quando empregada como um padrão para a crítica das fontes, conduz a uma arbitrariedade ilimitada e a uma confusão incorrigível. Há, é claro, uma diferença entre a religião do povo, que geralmente consistia em adoração de imagens e idolatria, e a religião que o Senhor exigia tanto em sua lei quanto por meio dos profetas de Israel, e, com relação a isso, uma diferença entre a história da religião de Israel e a teologia do Antigo Testamento *{historia revelationis).* Também não se pode negar que diferentes autores no Antigo

Testamento salientaram diferentes atributos do ser divino. No entanto, fontes de nenhuma forma confirmam a interpretação evolucionista, segundo a qual a religião de Israel se desenvolveu do polidaemonismo, via henoteísmo, até o monoteísmo absoluto. Pelo contrário: ao longo de todo o Antigo Testamento e em todos os seus autores, a doutrina de Deus compreende, embora em graus variados, os seguintes elementos:

1. Deus é um ser pessoal, auto-existente, com vida, consciência e vontade próprias, não confinado à natureza, mas exaltado acima dela, o Criador do céu e da terra.
2. Esse Deus pode aparecer e se manifestar em certos lugares específicos, em certos momentos específicos e a pessoas específicas: aos patriarcas, a Moisés c aos profetas; no jardim do Éden, na construção da torre de Babel, em Betei, no Monte Sinai, em Canaã, em Jerusalém, no monte Sião e assim por diante.
3. Ao longo de todo o Antigo Testamento, não apenas na era pré-profética, mas também na era profética, essa revelação tem caráter preparatório. Ela ocorre mediante sinais, sonhos e visões, lançamento de sortes, Urim e Tumim, por meio dos anjos e do *malakh* YHWH [anjo do Senhor], Ela ocorre costumeiramente em certos momentos específicos, depois cessa e se torna história. Ela, portanto, é mais ou menos externa, está fora e acima das pessoas em questão, é mais uma revelação *para* as pessoas do que uma revelação *nas* pessoas, e indica, por esse elemento peculiar, que serve para anunciar e preparar o caminho para a suprema e permanente revelação de Deus na pessoa de Cristo e sua morada permanente na igreja.
4. A revelação de Deus no Antigo Testamento, portanto, não coincide exaustivamente com seu ser. Ela, de fato, fornece conhecimento verdadeiro e confiável de Deus, mas não um conhecimento que corresponda exaustivamente ao seu ser. A pedra de Betei, a coluna de nuvem e a coluna de fogo no deserto, o trovão no Monte Sinai, a nuvem no tabernáculo, a arca da aliança *(etc.),* são sinais c provas de sua presença, mas não o definem nem o confinam. Moisés, com quem Deus falava como a um amigo, só viu a Deus depois que ele havia passado (Êx 33.23). Não se pode ver a Deus e viver (Êx 33.20; Lv 16.2). Ele não tem forma (Dt 4.12, 15). Não se pode fazer uma imagem dele (Êx 20.4). Ele mora nas trevas: nuvens e trevas são sinais de sua presença (Êx 20.21; Dt 4.11; 5.22; 1 Rs 8.12; 2Cr 6.1).
5. O mesmo Deus que em sua revelação se limita, por assim dizer, a certos lugares, momento e pessoas específicos, é, ao mesmo tempo, infinitamente exaltado acima de todo o reino da natureza e acima de toda criatura. Até mesmo nas partes da Escritura que enfatizam essa manifestação temporal e local, a noção de sua sublimidade e onipotência não está ausente. O Senhor que anda pelo jardim é o Criador do céu e da terra. O Deus que aparece a Jacó tem controle sobre o futuro. Embora o Deus de Israel habite no meio do

seu povo, na casa que Salomão construiu para ele, ele não pode ser contido pelos céus (1Rs 8.27). Ele se manifesta na natureza e demonstra simpatia, por assim dizer, por seu povo, mas ele é, ao mesmo tempo, o Deus incompreensível (Jó 26.14; 36.26; 37.5), o Deus incomparável (Is 40.18,25; 46.5), aquele que é infinitamente exaltado acima do tempo e do espaço e acima de toda criatura (Is 40.12ss.; 41.4; 44.6; 48.12), o único Deus verdadeiro (Êx 20.3, 11; Dt 4.35, 39; 32.19; ISm 2.2; Is 44.8). Embora se revele em seus nomes, nenhum nome é adequado para esse fim. Ele não tem nome, seu nome é maravilhoso (Gn 32.29; Jz 13.18; Pv 30.4). Nem os fundamentos ocultos, as profundezas ppO] de Deus, nem as fronteiras, o limite extremo, a própria essência [rrVpn] do Todo-Poderoso são atingíveis (Jó 11.7; Eclo 43.31, 32). Em uma palavra, ao longo de todo o Antigo Testamento, esses dois elementos ocorrem lado a lado: Deus está com aqueles que são humildes e contritos de espírito, mas também é o Exaltado e Sublime que habita a eternidade (Is 57.15).

6. No Novo Testamento, encontramos a mesma combinação. Deus habita em luz inacessível. Ninguém o viu nem pode vê-lo (Jo 1.18; 6.46; 1Tm 6.16). Ele está acima de toda mudança (Tg 1.17), acima do tempo (Ap 1.8; 22.13), do espaço (At 17.27, 28) e das criaturas (At 17.24). Ninguém o conhece, a não ser pelo Filho e pelo Espírito (Mt 11.27; ICo 2.11). Mas Deus fez que sua plenitude habitasse corporalmente em Cristo (Cl 2.9), reside na igreja como seu templo (1 Co 3.16) e faz sua morada naqueles que amam a Jesus e guardam sua Palavra (Jo 14.23). Ou, para usar a linguagem teológica moderna, na Escritura, a personalidade e o caráter absoluto de Deus caminham de mãos dadas.

[162] No momento em que caminhamos para fora dos domínios dessa revelação especial na Escritura, descobrimos que em todos os sistemas religiosos e filosóficos a unidade entre a personalidade e o caráter absoluto de Deus foi quebrada. Falando de modo geral, os pagãos se identificam religiosamente pelo fato de que, conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, mas mudaram sua glória segundo a imagem de criaturas [Rm 1.21-23]. Então, cedo ou tarde, uma interpretação filosófica reage contra essa disposição e enfatiza o caráter absoluto de Deus enquanto nega sua personalidade. Entre os brâmanes, Deus é o Incognoscível, sem nomes ou atributos, que é conhecido apenas por aqueles que não conhecem.[4] O Corão freqüentemente descreve Alá em linguagem muito antropomórfica. Entre os seguidores de Maomé, porém, surgiram muitos que interpretaram essa linguagem espiritualmente e até mesmo se recusaram a

[4] S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: Van Kampen, 1894-95), II, 2; Eduard von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), I, 278; Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª. ed., 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), II, 49ss.; Paul Wurm, *Handbuch der Religionsgeschichte* (Calwer Verlagsverein; Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1904).

atribuir qualquer qualidade a Deus.[5] A filosofia grega também ensinou freqüentemente essa incognoscibilidade de Deus. De acordo com uma famosa lenda, o filósofo Simonides, respondendo à questão "Quem é Deus?", que lhe fora colocada pelo tirano Hiero, continuou pedindo cada vez mais tempo para formular uma resposta.[6] Dc acordo com Diógenes, o livro de Protágoras, *Sobre os Deuses,* começava da seguinte forma: "com relação aos deuses, não tenho a capacidade de saber se existem ou não. Pois há muitas coisas que impedem uma pessoa de conhecê-los, como, por exemplo, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana".[7] Carneades de Cirene não somente criticou fortemente a crença nos deuses, mas também negou a possibilidade dc se formar uma idéia de Deus. Platão rejeitou todas as interpretações antropomórficas e antropopáticas da divindade e afirmou, em *Timeu* §34: "Descobrir o Criador e Pai deste universo é um trabalho enorme, e, tendo-o descoberto, dizer qualquer coisa sobre ele é impossível".[8]

Semelhantemente, em *A República*, VI, 19, ele afirma que a divindade ou a idéia de Deus transcende não somente tudo o que existe, mas até mesmo a "própria existência". Filo combinou essa filosofia platônica com o ensino do Antigo Testamento e encontrou a mesma idéia expressa no nome YHWH. Deus não somente é livre de todas as imperfeições presentes nas criaturas finitas, mutáveis e dependentes, mas também excede em muito suas perfeições. Ele é melhor que a virtude, o conhecimento e a beleza; mais puro que a unidade, mais bem-aventurado que a própria bem-aventurança. Realmente, ele não tem qualquer atributo ou qualidade e não tem nomes e, portanto, não pode ser entendido ou descrito. Ele é incognoscível em seu próprio ser. Podemos saber *que* ele é, não *o que* ele é. Somente "ser" pode ser atribuído a ele. Somente o nome YHWH descreve seu ser.[9]

Plotino é o mais radical de todos. Platão ainda atribuiu muitas qualidades a Deus. Filo complementa sua filosofia negativa com uma filosofia positiva na qual descreve Deus como ser pessoal, onipotente e perfeito. Mas, de acordo com Plotino, nada pode ser dito sobre Deus que não seja negativo. Deus é absolutamente um - acima de toda pluralidade - e, portanto, não pode ser descrito em termos de pensamento ou do bem, nem mesmo em termos de ser, mas é distinto deles e os transcende. Ele é ilimitado, infinito, sem forma e tão diferente de toda criatura que nem mesmo atividade, vida, pensamento, consciência e existência podem ser atribuídos a ele. Ele é ininteligível por nosso pensamento

[5]R. P. A. Dozy, *Het Islamisme* (Haarlem: A. C. Kruseman, 1836), 13 lss.; M. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in deu Islam tot op el-Ash'ari* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1875), 120ss.; P. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª. ed., II, 510.

'Cícero, *On the Nature of Gods,* I, 22.

[7]H. Ritter e Ludwig Preller, *Historia philosophiae graecae* (Gothac: I. A. Perthes, 1888), 183.

[8]E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisland, 1879), II, 928ss.

[9]E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3ª. ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Verlag [L. W. Reisland]. 1895), V, 353ss.; A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrischen Religionsphilosophie* (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1834), I, 114ss.; Emil Schürer, *A fiistory ofthe Jewish People in the Time of Jesus Christ,* 2ª. ed., 5 vols. (1890; reimpressão, Edimburgo: T. & T. Clark, 1987), 1II.2, 880ss.

e linguagem. Não podemos dizer o que ele é, apenas o que ele não é. Nem mesmo os termos "o Uno" e "o Bem", que Plotino emprega freqüentemente, descrevem sua essência, mas apenas sua relação com suas criaturas, e só denotam sua causalidade absoluta.[10]

O Gnosticismo fez que o abismo entre Deus e suas criaturas se tornasse ainda maior. Ele fez uma separação absoluta entre o Deus supremo e o mundo. Na natureza, em Israel e no Cristianismo não houve revelação real de Deus, apenas de *aeons.* Portanto, não houve teologia natural - nem inata nem adquirida - nem uma teologia revelada. Para a criatura, o Deus supremo é absolutamente incognoscível e inacessível. Ele é um "abismo incognoscível, silêncio inefável, eterno".[11]

A INCOMPREENSIBILIDADE DIVINA NA TEOLOGIA CRISTÃ

Essa teoria da incompreensibilidade de Deus e da incognoscibilidade de sua essência também se tomou o ponto de partida e a idéia fundamental da teologia cristã. Deus não se revela exaustivamente nem na criação nem na recriação. Ele não pode se comunicar plenamente às suas criaturas. Para que isso fosse possível, elas também teriam de ser divinas. Portanto, não há conhecimento exaustivo de Deus. Não há nome que faça com que sua essência nos seja conhecida. Não há conceito que o defina plenamente. Não há descrição que o defina plenamente. Aquilo que está por trás da revelação é completamente incognoscível. Não podemos abordá-lo por nosso pensamento, nem por nossa imaginação, nem por nossa linguagem. A carta de Barnabé já apresenta a questão: "Se o Filho de Deus não se encarnasse, como os seres humanos poderiam tê-lo visto e vivido?". Justino Mártir diz que Deus é inexprimível, imóvel, inominável. Nem mesmo palavras como "Pai", "Deus" e "Senhor" são nomes reais, mas "denominações extraídas de sua beneficência e de suas obras". Deus não pode aparecer, caminhar, nem ser visto. Sempre que essas coisas são atribuídas a Deus, elas se referem ao Filho, seu emissário. Também em Irineu encontramos a antítese - muito comum em sua época, apesar de errada e particularmente gnóstica - entre o Pai, que está escondido, invisível e incognoscível, e o Filho, que o revelou. Na obra de Clemente de Alexandria, Deus é "unidade pura". Se eliminarmos de nosso pensamento tudo aquilo que é próprio da criatura, não compreenderemos o que ele é, mas apenas aquilo que ele não é. Nem forma, nem movimento, nem localização, número, propriedades, nomes e assim por diante podem ser atribuídos a ele. Se, porém, nós o chamamos de "um", "bom", "Pai", "Criador", "Senhor" e assim por diante, não estamos, assim, expressando sua verdadeira essência, mas somente seu poder. Ele transcende até mesmo a unidade. Em uma palavra, como diz Atanásio, ele "transcende todo ser e toda

[10] E. Zeller, *Die Philosophie,* 3ª. ed., 476-96.
[11] Irineu, *Against Heresies,* 1,11, 24.

compreensão humana".[12] Assim também dizem Orígenes, Eusébio e muitos outros teólogos dos primeiros séculos.[13]

Encontramos a mesma idéia em Agostinho e João Damasceno. Em sua descrição de Deus, Agostinho parte do conceito de "ser". Ele é Aquele que é, como o nome YHWH indica. Esse é seu verdadeiro nome, o nome que indica aquilo que ele é em si mesmo. Todos os outros nomes indicam aquilo que ele é em relação a nós *(Serm. 6* n. 4; *Serm.* 7 n. 7). Portanto, quando queremos dizer o que ele é, estamos dizendo apenas o que, em comparação com todos os seres finitos, ele não é. Ele é "inexprimível. É mais fácil dizermos aquilo que ele não é do que aquilo que ele é". Ele não é terra, mar, céu, anjo e assim por diante, nada que seja criado. Tudo o que podemos dizer é o que ele não é (*Enarr.*, em SI 85 n. 12; *De doctr. chr.,* I, 6; *De ord.,* II, 47). "Nada é melhor ou mais sublime do que, pelo pensamento, tentarmos alcançar uma natureza" *(De doctr. chr.,* I, 7). Mas ele não pode ser concebido como é, pois transcende tudo o que é físico, mutável e resultado de um processo *(Tr. Act.* 23 in *Ev. John,* n.9). "Quem há cuja concepção dc Deus corresponda verdadeiramente a como ele é?" *(Isa.* VI, 29). Ele é incompreensível e tem de ser assim, "pois, se você o compreende, não é Deus que você compreende" *(Serm.* 117 n. 5). Se então, finalmente, quisermos dizer o que pensamos sobre ele, lutamos com a língua, "pois aquilo que é pensado de Deus é muito mais verdadeiro do que aquilo que é dito, e seu ser é muito mais verdadeiro do que aquilo que é pensado" *(De trin.,* VII, 4). Se, porém, insistirmos em dizer algo sobre ele, nossa linguagem não é "adequada", mas apenas nos capacita a dizer alguma coisa e a pensar em um ser que ultrapassa tudo o mais *(De doctr. chr.,* I, 6).

"Assim como nenhum intelecto é capaz de imaginar Deus adequadamente, assim também nenhuma definição é capaz de defini-lo ou descrevê-lo adequadamente" *(De cogn. verae vitae,* 7). "Deus é melhor conhecido pelo não conhecimento" *(De ord.,* II, 44). João Damasceno, semelhantemente, assevera que Deus é o "ser divino inefável e incompreensível". Falamos em Deus ao nosso próprio modo e sabemos de Deus aquilo que ele revelou sobre si mesmo, mas a natureza do ser de Deus e o modo de sua existência em todas as criaturas nós não conhecemos. Que Deus é, está claro, mas "aquilo que ele é em essência e natureza é incompreensível e incognoscível". Quando dizemos que Deus tem existência autônoma, é imutável, não tem início, e assim por diante, estamos

---

[12] *Epistle of Barnabas* c. 5; Justino Mártir, *Apology,* I, 61; II, 6; *Dialogue with Tripho,* 127; Irineu, *Against Heresies,* FV, 20; Clemente de Alexandria, *Stromateis,* V, 11-12; idem, *Paedagogus,* I, 8; Atanásio, *Against the Nations,* 2.

[13] Orígenes, *On First Principies,* I, 1, 5ss.; *idem, Against Celsus,* VI, 65; Eusébio, *Praep. evang.,* V, 1; Teófilo, *To Autolycus,* I, 3; Taciano, *Oratio ad Graecos* (Leipzig: J. C. Heinrichs, 1888), 5; Minucius Felix, *The Octavius of Marcus Minucius Felix,* trad. G. W. Clarke (Nova York: Newman Press, 1974); Novaciano, *Novaliani Romanae urbis Presbytery de trinitate liber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 2; Cipriano, *On the Vanity of Idols,* 5; Lactâncio, *Divine Insitutes,* 1, 6. Cf. W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. D. von Coelln, 3ª. ed., 2 vols. em 3 (Cassei: J. C. Drieger, 1832-38), I, 132ss.; K. R. Hagenbach, *A Textbook of the History ofDoctrines,* trad. C. W. Buch, 6ª. ed., 2 vols. (Nova York: Sheldon, 1869), §37; J. Schwane, *Dogmengeschichte, 4* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), I^2, 72ss.

apenas dizendo aquilo que ele não é. É impossível afirmar positivamente o que ele é. Ele não é parte de todas as coisas que existem não porque ele não exista, mas porque ele transcende "todos os seres e até mesmo a própria existência". O que dizemos positivamente a respeito de Deus não se refere à sua natureza, mas "às coisas que se referem à sua natureza".[14]

[163] Essa incognoscibilidade da essência de Deus foi afirmada ainda mais vigorosamente por Pseudo-Dionísio (a quem João Damasceno já recorre) e por John Scotus Erigena. De acordo com o Areopagita, não há conceito, expressão ou palavra que expresse diretamente a essência de Deus. Conseqüentemente, Deus é descrito com termos incomuns, metafóricos. Ele está "infinitamente além da existência", é "unidade que está além da inteligência", "o Inescrutável que está fora do alcance de todo processo racional". "Nenhuma palavra pode expressar o Bem inexprimível, esse Um, essa Fonte de toda unidade, esse Ser supra-existente. Mente além da mente, palavra além do discurso, não pode ser expresso por nenhum discurso, por nenhuma intuição, por nenhum nome. Ele é, e é como nenhum outro ser é. Causa de toda existência, e, portanto, ele mesmo transcende toda existência. Somente ele mesmo pode dar um relato autoritativo daquilo que ele é."[15] Também não podemos descrever nem imaginar esse Ser único, desconhecido, que transcende todo o reino da existência que está acima de todo nome, palavra e intelecto e tudo o que é finito. É somente porque ele é a causa e a origem de todas as coisas que nós, como a Escritura, podemos nomeá-lo cm termos de seus efeitos. Portanto, por um lado, ele é "sem nome" (anônimo), e, por outro, ele "tem muitos nomes". Mas nem mesmo os nomes que atribuímos a Deus em virtude de suas obras revelam a nós a essência de Deus, pois eles se adequam a ele de maneira totalmente diferente e infinitamente mais perfeita do que quando são atribuídos às criaturas. Conseqüentemente, a teologia negativa é mais excelente que a teologia positiva: ela faz que Deus seja conhecido por nós como aquele que transcende todas as criaturas. Contudo, até mesmo a teologia negativa falha em nos fornecer qualquer conhecimento do ser de Deus, pois, em análise final, Deus ultrapassa toda negação e também toda afirmação, toda declaração e toda negação.[16]

Encontramos precisamente a mesma linha de pensamento na obra de Erigena: Deus transcende tudo o que é criado, até mesmo a existência e o conhecimento. Sabemos apenas *que* ele é, não *quem* ele é. O que dizemos a seu respeito só é verdadeiro figurativamente. Na realidade, ele é totalmente diferente. A teologia afirmativa é irreal, metafórica. Ela é ultrapassada pela teologia negativa. "É muito mais verdadeiro dizer que Deus não é nenhuma dessas coisas que

[14] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 1,2, 4, 9.

[15] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names,* 1, 1 (588B), in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works,* trad. Colin Luibheid, Classics of Western Spirituality (Nova York e Mahwah, N. J.: Paulist, 1987), 49-50. Nota do organizador: em favor da clareza e da exatidão, a citação livre parafraseada que Bavinck faz dessa passagem foi substituída pela citação completa de 1.1 de *The Divine Names.*

[16] Pseudo-Dionísio, *The divine Names and Mystical Theology,* trad. John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), c.1, §1 e 2; c.5.

se alega que ele seja do que dizer que ele é isso. Ele é melhor conhecido por não ser conhecido. A ignorância dele é verdadeira sabedoria." As declarações sobre ele, portanto, são aumentadas no mais alto grau com as palavras *super* (acima) e *plusquam* (além). Ele está acima e além da "essência", da "verdade" e da "sabedoria". De fato, ele ultrapassa tanto tudo o que é criado que pode ser sinceramente descrito com a palavra "o nada" (*nihilum).*[17]

Ora, o escolasticismo, em muitos pontos, expressou-se mais cautelosamente, e, em especial, atribuiu maior valor à teologia positiva do que o fizeram Pseudo-Dionísio e Erigena. Contudo, ela/ele afirmou plenamente a teoria de que o ser de Deus, como tal, não pode ser conhecido pelos seres humanos. Anselmo diz que os nomes de Deus só o descrevem "por semelhança" *(per similitudinem),* que os atributos relativos de seu ser não podem ser declarados, e os atributos absolutos só podem ser declarados em um sentido que demonstre sua essência, sua natureza, não em sentido qualitativo.[18] De acordo com Alberto, o Grande, Deus transcende todo ser e todo pensamento. Ele não pode ser alcançado pelo pensamento humano: "Ele pode ser tocado, mas não alcançado por nossa compreensão". Não há nome que expresse sua essência. Ele é incompreensível e inexprimível.[19]

Tomás de Aquino distingue três tipos de conhecimento de Deus: a visão imediata de Deus (em termos de sua essência), conhecimento pela fé e conhecimento pela razão natural. A primeira ultrapassa muito o conhecimento humano e só pode ser obtida pela graça sobrenatural. Ela está reservada para o céu, apenas raramente concedida a uma pessoa aqui sobre a terra, e, em qualquer caso, nunca torna possível a compreensão de Deus. Sobre a terra, o conhecimento de Deus é mediado. Não podemos conhecer Deus como ele é em si mesmo, mas apenas como "a primeira e mais eminente causa de todas as coisas". Só podemos deduzir a causa a partir de seus efeitos. O mesmo é verdade sobre o conhecimento que recebemos de Deus em sua revelação especial pela fé. Aprendemos a conhecê-lo mais completamente "quanto maior for a excelência dos efeitos que nos forem mostrados". Mas nem mesmo esse conhecimento de fé nos dá um conhecimento de Deus *per essentiam* (em termos de sua essência). Não há conhecimento da essência de Deus, seu "o que", em termos de sua singularidade. Nós só conhecemos sua disposição referente às suas criaturas. Não há nome que expresse plenamente sua essência. Ele ultrapassa cm muito aquilo que sabemos e dizemos a respeito de Deus. Embora nomes positivos possam designar a essência de Deus, eles o fazem muito imperfeitamente, apenas como as criaturas, das quais os nomes são derivados, imperfeitamente o representam.

[17] Erigena, *The Divine Nature,* I, 7ss.; II, 23ss.; III, 19ss.; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), I, 45ss.; F.C. Baur, *Die christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes,* 3 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1841-43), II, 274; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer von God* (Utrecht: Kemink, 1876), 133ss.

[18] Anselmo, *Monologion,* c. 15-17, 63.

[19] De acordo com A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters,* II, 370.

Deus só pode ser conhecido "na medida em que é representado nas perfeições dc suas criaturas".[20]

No desenvolvimento subseqüente do escolasticismo, porém, essa verdade da incompreensibilidade de Deus foi empurrada para segundo plano. A doutrina de Deus tornou-se cada vez mais elaborada. A existência, os nomes, a essência, as pessoas e os atributos de Deus foram tão minuciosa e perfeitamente desenvolvidos que nenhum lugar foi deixado para sua incompreensibilidade. Ele se tornou um atributo ordinário ao lado dos outros, e recebeu tratamento igualmente elaborado e dialético. Contra Tomás de Aquino, Duns Scotus afirmou que havia, dc fato, um conhecimento da essência de Deus, embora imperfeito.[21] O nominalismo já registrou seus protestos contra a posição de Scotus e tornou-se mais ou menos cético. Durandus escreveu que não havia algo como um "conhecimento abstrato" da essência divina. E Occam declarou: "Nem a essência divina, nem a natureza divina, nem qualquer coisa que pertença à natureza de Deus, nem qualquer coisa que seja verdadeiramente Deus pode ser conhecida por nós aqui, de forma que não há nada mais que venha a nós de Deus na forma de um objeto".[22]

O misticismo tentou obter um conhecimento de Deus diferente daquele que é ajuntado na forma de dialética. Perto do fim dos tempos medievais, Nicolau de Cusa, em sua obra *On Learned Ignorance,* afirmou que nenhuma verdade podia ser obtida pela razão, mas somente pela fé - fé concebida misticamente como um novo órgão dos seres humanos. Depois da Reforma, a teologia Católica Romana retornou ao escolasticismo e novamente adotou a doutrina da incognoscibilidade da essência de Deus na forma que Tomás de Aquino a entendia.[23] No Concílio de Latrão, convocado pelo Papa Inocêncio III, essa doutrina foi definida eclesiasticamente c proclamou: "Deus é inefável".

A teologia da Reforma não modificou esse parecer. Em sua obra "A Escravidão da Vontade", Lutero faz distinção entre o Deus "abscôndito" e o Deus "revelado", entre o próprio Deus e a Palavra de Deus. Nos últimos anos, ele se limitou cada vez mais ao segundo, isto é, a Deus como se revelou em Cristo: "Aquilo que está acima de nós não nos diz respeito". Apesar disso, para ele, a plenitude do ser de Deus também não foi plenamente revelada em Cristo, pelo contrário, permaneceu em Deus um fundo escuro e oculto: "Deus como é em sua própria natureza e majestade, Deus em seu caráter absoluto". E ele, de acordo com Lutero, é "totalmente incognoscível, incompreensível e inacessível".[24]

---

[20] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 12, 13.

[21] Duns Scotus, *Sentences,* I, dist. 3, q. 2.

[22] De acordo com A. Stõckl, *Philosophie des Mittelalters,* II, 1009.

[23] Cf. *e.g.,* Franciscus Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis,* 4ª. ed., 4 vols. (Antuérpia: 1693), I, 96ss. Nota do organizador: uma edição inglesa de 1726 (Veneza: Typographia Balleoniana) também está disponível em microfilme (Pius XII Memorial Library, St. Louis University, St. Louis, Mo.); C. R. Billuart, *Cursus theologiae,* 9 vols. (1769-70), I, 228ss.; D. Petavius, *Theol. dogm.,* I, c. 5; VIII, c. 6; G. Jansen, *Praelect. theol.,* II, 78ss.; *Theologia Wirceburgensi* (ed. Paris, 1880), II, 73ss.; C. Pesch, *Praelect. Dogm.* (1895), II, 46ss.

[24] J. Kõstlin, *The Theology ofLuther in Its Histórica/ Development and Inner Harmony,* Irad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99ss., 428ss.

Posteriormente, os teólogos luteranos, embora não façam uma distinção clara entre a essência de Deus e sua revelação, todos afirmam que não há possibilidade de uma nomeação e uma definição adequadas de Deus.[25]

A Reforma concordou. Sua profunda aversão a todas as formas de culto a ídolos fez que ela distinguisse claramente em toda parte aquilo que é de Deus e aquilo que é da criatura. Mais que qualquer outra teologia, eles levaram a sério a proposição de que "o finito não pode conter o infinito". Zwínglio escreveu: *"Por nós mesmos*,[26] nós não sabemos mais sobre a natureza de Deus do que os besouros sabem sobre a natureza dos seres humanos".[27] Calvino escreve que estamos brincando com especulações inúteis quando fazemos a pergunta: o que é Deus? Para nós, é suficiente perguntar: "qual é a sua natureza e o que é consistente com ela?".[28] Posteriormente, os teólogos falaram sobre a impossibilidade de se conhecer o ser de Deus em termos ainda mais fortes. Já que o finito não pode conter o infinito, todos os nomes de Deus não servem para fazer com que sua essência nos seja conhecida, mas - de acordo com nosso entendimento - para descrever, em alguma medida, aquilo de Deus que precisamos saber. As afirmações "Deus não pode ser definido", "Deus não tem nome" e "o finito não pode conter o infinito" aparecem em todos os teólogos [reformados]. Eles afirmam unanimemente que Deus ultrapassa infinitamente nosso entendimento, imaginação e linguagem. Polanus, por exemplo, afirma que as qualidades atribuídas a Deus na Escritura não explicam sua natureza e seu ser. Essas qualidades nos mostram aquilo que a natureza e o caráter de Deus não são, e não aquilo que eles são. "O que quer que seja dito de Deus não é Deus, pois Deus é inefável." Nenhum atributo divino explica suficientemente a essência ou a natureza de Deus, pois ela é infinita. Aquilo que é finito, além disso, não pode explicar plena e adequadamente o infinito".[29]

No entanto, na teologia da Reforma, também, a importância da incompreensibilidade de Deus foi gradualmente saindo de foco. Embora ainda fosse ensinada, existia apenas como abstração e não tinha qualquer influência. A forma pela qual a doutrina de Deus era tratada logo se tornou quase completamente inalterável. Outros grupos fizeram ainda pior. O socianismo nem mesmo levou em consideração a cognoscibilidade de Deus. Ele não teve o menor interesse no conhecimento do ser de Deus. Conhecer a Deus era virtualmente equivalente a conhecê-lo como o Senhor absoluto.[30] Em seu *Book about God and His Attributes* (1656), [Johann]

[25] J. Gerhard, *Loci lheol.,* II, c.5; cf. Heinrich F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelische-lutherischen Kirche*, 9ª. ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. 1979), §17; K. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), 1,443.

[26] Essas palavras em itálico não devem ser omitidas, como, por exemplo, Hoekstra faz em *Wijsgerige Godsdienstleer,* II, 14.

[27] U. Zwínglio, *Opera,* III, 157.

[28] J. Calvino, *Instituías,* I.ii.2; I.v.9; *Commentary,* sobre Romanos 1.19.

[29] *A.* Polanus, *Synt. lheol.,* II, 6,137. Cf. J. Zanchi(us), *De natura Dei, seu de divinis attributis,* in *Op. theol.,* II, col. 9-10; A. Hyperius, *Meth. Theol.* (1574), 83-84; Z. Ursino, *Tract. theol.* (1584), 35,36,39; *Synopsispurioris theologiae,* VI, 2; S. Maresius, *Syst. theol.,* 48; J. Alsted, *Theol. school. did.,* 56ss.; B. de Moor, *Comm. In Marckii Comp.,* I, 505ss.

[30] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 414-16.

Crell, de fato, provou a existência de Deus com uma série de argumentos, mas não tratou de todas as questões referentes ao ser e à cognoscibilidade de Deus. Conrad Vorstius escreveu *Treatise on God, or On the Nature and Attributes of God* (1610), no qual caiu nos mesmos erros dos socinianos.[31] Os remonstrantes, do mesmo modo, não sentiram necessidade de discutir questões metafísicas, mas advertiram contra a vã especulação e insistiram na simplicidade. De acordo com eles, a única coisa que é estritamente necessário conhecer é a vontade de Deus. A adoração de Deus é muito mais necessária que o conhecimento de Deus.[32] O racionalismo se considerava seguro da existência de Deus e atribuiu pouco valor ao conhecimento do seu ser. É como se as pessoas tivessem perdido toda a noção da majestade e da grandiosidade de Deus. Fazendo pouco caso de todas as assim chamadas questões metafísicas, as pessoas se precipitavam sobre a vontade de Deus para conhecê-la e praticá-la. A vida eterna, eles afirmavam, não consiste em conhecer a Deus, mas em fazer sua vontade. Bretschneider rejeita como supérflua a questão de Deus poder ser definido.[33]

AGNOSTICISMO FILOSÓFICO

[164] Mas, quando essa verdade da incompreensibilidade de Deus tinha sido quase totalmente esquecida pela teologia, a filosofia a levantou e nos fez lembrar dela. O racionalismo, armado com suas provas para a existência de Deus e com sua teoria a respeito dos atributos de Deus, viu-se postado sobre um sólido fundamento científico. Mas Kant, não obstante sua doutrina de Deus, virtude e imortalidade ainda estivessem completamente presas ao racionalismo e ao moralismo, produziu uma enorme mudança no fundamento sobre o qual esse conhecimento se apoiava. Assim como a sensibilidade *a priori* traz as formas de espaço e tempo e o intelecto *a priori* traz as categorias, assim também a razão contém, *a priori,* princípios e normas sintéticas - especialmente o princípio que ela desenvolve do condicionado para o incondicionado.[34] O resultado são três idéias transcendentais: a alma, o mundo e Deus. Porém, essas três idéias não podem ser demonstradas objetivamente, apenas deduzidas subjetivamente da natureza da própria razão. Não podemos perceber o objeto dessas idéias. Portanto, não podemos obter conhecimento científico sobre elas. Em um sentido científico, elas são paralogismos, antinomias, ideais; nosso conhecimento, porém, é restrito à esfera da experiência.

Essas idéias, assim, não expandem nosso conhecimento, apenas o regulam. Elas introduzem unidade em nossos conceitos e nos levam a interpretar tudo *como se* Deus, a alma e o mundo existissem. A ciência não pode provar nem negar a realidade dessas idéias. A psicologia, a cosmologia (teleologia) e a

[31] Cf. *Acta syn. dort,* seção, 149ss.

[32] Episcopius, *Inst. theol.* IV, 2, c. 1; Limborch, *Theol. chr.,* II, 1.

[33] Bretschneider, *Dogmatik,* I[4], 443; *idem, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Baith, 184I),341.

[34] I. Kant, *Critique of Purê Reason,* trad. Norman Kemp Smith (1929; reimpressão, Nova York: St. Martin's Press, 1965), 258ss.

teologia, portanto, não são ciências. A crítica da razão pura acaba com um resultado negativo. A razão prática, porém, não nos permite aceitar a realidade dessas idéias. Kant reconhecidamente atribui a Deus intelecto, vontade e outras qualidades, embora seu ser real permaneça escondido. A razão prática sabe que essas três idéias possuem realidade objetiva, mas não mais que isso. Ela não acrescenta nada ao volume de nosso conhecimento científico. A razão especulativa não pode fazer nada com essas idéias, exceto deixá-las regular e purificar nosso conhecimento, e usar a idéia dc Deus para combater e evitar o antropomorfismo como uma fonte de superstição e fanatismo. Quando intelecto e vontade são atribuídos a Deus, isso é meramente um conhecimento "prático" de Deus, mas em nenhum sentido um conhecimento especulativo. Se uma pessoa abstrair dele os elementos antropomórficos, ela fica com nada mais que uma palavra. O conceito de Deus não pertence à metafísica (que não existe), mas à ética.[35]

Inicialmente, J. G. Fichte compartilhou completamente esse ponto de vista de Kant. Em seu *Attempt at a Critique ofAll Revelation*, ele admite a crença em Deus sobre os postulados da razão e também atribui a Deus certas qualidades, como santidade, bem-aventurança, onipotência, justiça, onisciência e eternidade. Porém, isso não nos fornece um conhecimento definido de Deus e um conhecimento de seu ser de *per si.* Mesmo que fornecesse, isso ainda não alimentaria moralidade pura, mas apenas a danificaria. A religião sempre representa Deus antropomorficamente, no tempo e no espaço, e até mesmo fisicamente, e não causa dano agindo assim, desde que não entre em conflito com a moralidade e desde que essa representação gráfica não seja defendida como objetivamente válida. Isso deve ser visto como uma acomodação à nossa necessidade subjetiva. Só pode ser de origem divina a revelação que apresenta um Deus antropomorfizado como sendo não objetiva, mas subjetivamente válido.[36]

Também Schleiermacher, embora divergindo de Kant e Fichte em muitos pontos e alinhando-se mais estreitamente com Spinoza, concordou com o primeiro na doutrina da incognoscibilidade de Deus. Embora a idéia da unidade da existência e do pensamento, do real e do irreal, isto é, a idéia de Deus, seja o pressuposto de todo o nosso conhecimento, o fundamento de nosso pensamento, essa idéia não pode ser capturada pelo pensamento e permanecer escondida "atrás de uma cortina [epistemológica]". No momento em que tentamos trazer o Absoluto para mais perto de nós, ele é tornado finito em nosso pensamento e começamos a falar em imagens.[37] Em uma palavra, o Absoluto não é acessível ao conhecimento humano. Em seu *Christian Faith,* Schleiermacher propôs as mesmas idéias, embora de maneira mais religiosa e mais elaborada. Deus é o "por isso" de nossa existência e, como tal causalidade absoluta, ele não pode

[35] I. Kant, *Critique of Practical Reason,* trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 103ss.

[36] J. ü. Fiehte, *Attempt at a Critique of All Revelation,* trad. Garrett Green (Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1978), 152ss.

[37] F. Schleiermacher, *Dialektik* (Berlim: G. Rcimer, 1839), 60ss.

ser o objeto de nosso conhecimento, apenas o conteúdo do sentimento de dependência absoluta.[38]

Desde então, a doutrina da incognoscibilidade de Deus penetrou progressivamente na consciência moderna. Hegel, na verdade, tinha outra posição. Embora reconhecendo que uma representação religiosa era inadequada e útil apenas para as massas, ele cria que a filosofia era capaz de despojar essa representação de sua forma relacionada ao sentido c produzir um conceito "plenamente adequado". A razão, em sua opinião, se fortalece passo a passo por meio de vários estágios até o nível de conhecimento absoluto, então olha face a face para a verdade e conhece sua essência de ser razão, pensamento, a idéia em si mesma. A filosofia, a ciência pura, especificamente a lógica, é a descrição do ser de Deus como tal. Ela entende o Absoluto em sua forma apropriada correspondente ao pensamento - na forma de um conceito.[39] Ao longo dessas linhas hegelianas, purificando e aprofundando os conceitos, muitos pensadores[40] (e.g., Strauss, Biedermann, Ed. von Hartmann, Scholten) tentaram chegar ainda mais perto da realidade transcendente. Mas, no caso de outros, a filosofia de Hegel levou a um resultado totalmente diferente. Eles alegaram que uma representação relacionada ao sentido nunca poderia ser exaltada na idéia de Deus e, portanto, caíram no panteísmo. Feuerbach disse que o Deus pessoal era nada mais que a essência dos próprios seres humanos, e a teologia era nada mais que antropologia. Tudo o que é declarado sobre Deus é derivado da esfera da humanidade, não somente a personalidade, mas todos os atributos e nomes. A religião é a deificação da própria humanidade. Os seres humanos não podem se elevar acima de sua própria essência, e Deus, portanto, é e sempre será um ser humano relacionado ao sentido, não somente na dogmática, mas também na filosofia.[41] Muitos, concordando com Feuerbach, descartaram toda a idéia de Deus juntamente com sua representação antropomórfica.[42]

---

[38] F. Schleiermachcr, *The Christian Faith* (Ëdimburgo: T. & T. Clark, 1989), §4, 4.

[39] G. W. F. Hegel, *Wissenschafi der Logik,* in *Sämíliche Werke* (Stuttgart: Fr. Frommans, 1949-59 [1837]), IV, 43 *[Werke,* III, 33]. Nota do organizador: onde possível, as referências aos escritos de Hegel serão citadas da edição moderna de Stuttgart ou de uma tradução inglesa. O título da obra de Hegel e da citação original de Bavinck feita a partir da *Werke* de Hegel será dado entre colchetes.

[40] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 523ss., 547ss., 609ss.; A. F. Biedermann, *ChristlicheDogmatik* (Zurique: Füssli, 1869), II, 516ss.; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 11ª. ed. (Leipzig: H. Haacke, 1904), 155ss., 175ss.; *idem, Religionsphilosophie* (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), 608ss.; J. H. Scholten, *Dogmaíices christianae initia,* 2ª. ed. (Lion: P. Engels, 1858), 109ss.; *idem, De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), 199-200.

[41] L. Feuerbach, *The Essence of Chrislianity,* trad. G. Eliot (Nova York: Harper Torchbook, Harper & Row, 1957 [1854]).

[42] L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Frankfurt a. M.: Meidinger Sohn, 1858), 392. Nota do organizador: Esta obra está traduzida para o inglês como *Force and Matter,* com base na 15ª. ed. alemã, 4ª. ed. (Nova York: P. Eckler, 1891); *idem. Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart,* 2ª. ed. (Leipzig: Th. Thomas, 1874); E. Haeckel, *The History of Creation,* trad. e rev. E. R. Lankester, 2 vols. (Nova York: Appleton, 1883), 30ss.; *idem, The Riddle of lhe Universe,* trad. Joseph MacCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 319ss.; D. F. Strauss, *The OldFaith and the New,* trad. Mathilde Blind (Nova York: Holt, 1873), 155ss.; F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morais,* trad. Douglas Smith (Nova York: Oxford University Press, 1998), 80; B. Caraeri, *Der moderne Mensch: Versuche iiber Lebensfiihrung* (Leipzig: Krõner, 1901), 73.

Outros, porém, acharam esse ateísmo radical demais. Considerando o caráter limitado da faculdade humana de conhecimento, que sempre permanece confinada à esfera do finito, esses pensadores acreditavam que devemos nos limitar àquilo que é dado pela observação (positivismo), nos abstermos de fazer qualquer pronunciamento sobre a existência e o caráter do supra-sensível (abstencionismo) e, com relação a isso, portanto, confessar nossa absoluta ignorância (agnosticismo). Na França, Auguste Comte limitou a tarefa da ciência à observação e explicação dos fenômenos e, portanto, exclui a teologia do campo das ciências.[43] Na Inglaterra, foi especialmente Herbert Spencer que, armado com uma série de argumentos, combateu a idéia da cognoscibilidade de Deus.[44] E, na Alemanha, saturada com o panlogismo de Hegel, as pessoas retornaram à filosofia de Kant. Portanto, na segunda metade do século 19, o agnosticismo virtualmente reinou supremo. As pessoas desconfiavam dc toda metafísica e tinham aversão à especulação. Somente aquilo que era concreto era considerado confiável e pertencia ao campo das ciências exatas.

A teologia, assim, foi vítima do medo desse agnosticismo em tal grau que muito dificilmente se atrevia a falar em um conhecimento de Deus. Ela tentou, na medida do possível, excluir toda metafísica (apesar de, mais tarde, podermos ver uma reação a essa tendência) e restringir-se à esfera do religioso. Ela se envergonhou de seu próprio nome e se permitiu ser rebatizada com o nome de ciência da religião. Embora o agnosticismo seja, de fato, a morte da teologia, muitos teólogos tentaram defendê-lo de outro modo. Kant reconquistou, pela razão prática, aquilo que havia perdido pela razão teórica. Spencer deu lugar a uma veneração do Incognoscível. Antes dele, Sir William Hamilton e Dr. Henry Longueville Mansel tinham afirmado que, como nosso pensamento é sempre limitado pelo espaço, pelo tempo, distinção, antítese *(etc.),* ele nunca pode penetrar o Absoluto, embora, sobre fundamentos religiosos, continuemos a afirmar a idéia de Deus como um ser pessoal.[45] Os neokantianos, na Alemanha, chegaram a um dualismo semelhante. Embora pensando que, na melhor das hipóteses, ela nos levaria à idéia do Absoluto, na religião não podemos nos satisfazer com essa noção. Aqui precisamos de um Deus que seja como nós, a quem possamos retratar como uma pessoa e que cuida de seus filhos como um pai. Sim, essa concepção religiosa é sempre vulnerável a críticas por parte da ciência. Ela não é a mais exaltada e a mais fiel, mas não podemos fazer melhor que isso.[46] Da

[43] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 220 (n°. 66).

[44] H. Spencer, *First Principies,* 5ª. ed. (Londres: Williams & Norgate, 1887), 68-97.

[45] W. Hamilton, "On the Philosophy of the Unconditioned", *Edinburgh Review* (outubro de 1829); H. Mansel, *TheLimits ofReligious Thought* (Oxford: J. Wright, 1858); I. Dorner, *Jahrbiicherfür deutsche Theologie,* 6(1861): 320ss., 347ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1988), I, 346ss.

[46] R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §229ss., 243ss.; A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1886), 8ss. (nota do organizador: Bavinck, provavelmente por engano, cita um título desconhecido, *Metaphysic und Religion); idem, Die christiliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 4ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 21 Iss.; L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 61 lss.; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* II, 11ss.

mesma maneira, outros têm procurado compensação no humanismo, no idealismo moral, na formação de ideais, no espiritismo, na teosofia, no Budismo, *etc.,* em troca daquilo que a ciência lhes roubou na teologia cristã.

[165] Os fundamentos sobre os quais esse agnosticismo se baseia são muito convincentes. Em primeiro lugar, ele pode apresentar o argumento que, desde a Antigüidade, tem sido apresentado contra toda possibilidade de conhecimento pelos sofistas e céticos, isto é, o de que todo conhecimento humano é subjetivo e relativo. Nada no universo se mantém por si mesmo: objeto e sujeito são interdependentes. As coisas e suas propriedades só vêm à existência como são quando passam a manter alguma relação com a percepção de uma pessoa. Uma coisa só se torna algo como resultado de sua relação com os sentidos de um sujeito. Portanto, nunca podemos dizer o que uma coisa é independente de nossa observação dessa coisa. Só podemos dizer que, em um dado momento, uma coisa nos parece ser assim e assim. "O homem é a medida de todas as coisas." Embora esse argumento seja forte, ele prova demais. Se fosse válido, ele não apenas faria que todo conhecimento de Deus fosse impossível, mas todo conhecimento da raça humana e do mundo também seriam impossíveis. Já discutimos esse idealismo no volume anterior,[47] e podemos dispensar uma discussão mais detalhada aqui.

Mas o agnosticismo tem à sua disposição vários fundamentos que são especialmente dirigidos contra a cognoscibilidade de Deus. De fato, a filosofia e a teologia foram, em todos os momentos, como já vimos, persuadidas do caráter inadequado de nosso conhecimento de Deus. Os atributos negativos só nos falam aquilo que Deus não é e os atributos positivos se aplicam a ele de uma forma muito diferente da forma como se aplicam às criaturas. O caráter limitado, finito e antropomórfico do nosso conhecimento de Deus foi reconhecido por todos. Mas, em tempos modernos, a impossibilidade de se alcançar o conhecimento de Deus vem sendo defendida com base em fundamentos mais radicais. Subjetivamente, os estudiosos salientam o caráter limitado da faculdade humana para o conhecimento e, objetivamente, apontam para a autocontradição à qual todo conhecimento de Deus está sujeito. Kant foi o primeiro, Fichte foi o último. Kant examinou a faculdade humana de cognição e chegou à conclusão de que as formas de percepção e as categorias do intelecto acompanham o sujeito e têm validade no mundo dos fenômenos, mas tornam impossível para nós qualquer conhecimento do nômeno. As idéias transcendentes de Deus, o mundo e a alma regulam nossa conduta, e uma pessoa moral só pode agir como se, correspondendo a essas três idéias, houvesse uma realidade objetiva, mas nada disso é demonstrável.

Nesse ponto, Fichte objetou, ainda, que o caráter absoluto e a personalidade são incompatíveis para sempre. Spinoza já tinha afirmado que toda determinação é negação e, portanto, quanto mais determinada e concreta for uma coisa, mais limitada e finita ela é. Por esse processo, certamente, ela deixa de ser

[47] Veja H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 214 (n°. 64).

aquilo que as outras coisas são: quando certa coisa é branca, ela não pode ser vermelha ou preta. Deus, conseqüentemente, não pode ser algo determinado ao lado e distinto das criaturas, mas é a substância de todas as criaturas, o único ser infinito, de modo que tudo o que existe, existe nele.[48] Ora, essa premissa filosófica foi aplicada por Fichte ao conceito de personalidade. A personalidade e a consciência são coisas que encontramos em nós mesmos e, portanto, não podem ser concebidas sem limitação e finitude. No momento em que as aplicamos a Deus, tornamo-lo finito, limitado, ser humano. A única coisa de que a religião realmente precisa, portanto, é da ordem moral mundial. Isso é tudo. A idéia de uma existência pessoal particular de Deus não é necessária para a religião e também é indemonstrável, até mesmo impossível e autocontraditória.[49] Aqueles que desejam um Deus assim ainda estão sob a influência do eudemonismo. Esse argumento se tornou muito difundido e retorna com grande freqüência.[50]

No fundo, essas antíteses entre o caráter absoluto e a personalidade são nada mais do que aquilo que a teologia cristã sempre sentiu e expressou como teologia negativa e positiva (apofática e catafática). Por mais que as provas contra a cognoscibilidade de Deus sejam apresentadas, em cada época, de maneira diferente, de fato, elas são sempre as mesmas e, consistentemente, se resumem ao seguinte: os seres humanos são limitados à percepção do sentido e sempre extraem o material do pensamento do mundo visível. Eles não vêem o que é espiritual e não podem se elevar ao mundo das coisas invisíveis, pois sempre permanecem presos ao espaço e ao tempo. Além disso, seu pensamento é material, finito e limitado. Assim como a águia é confinada à atmosfera (Hamilton) e o peixe à água de um tanque (Lange), assim também nosso pensamento sempre se move dentro da atmosfera daquilo que é finito. Além disso, o pensamento, em virtude de sua natureza, pressupõe uma distinção entre sujeito e objeto e, como eles são opostos um ao outro e limitam um ao outro, nenhum deles pode ser absoluto. Hamilton, por isso, disse: "Pensar é condicionar". Mansel expressou a mesma idéia ao dizer: "Distinção é, necessariamente, limitação". O conheci-

[48] B. Spinoza, *episl.* 50; *Ethics,* I, prop. 14, 15.

[49] J. G. Fichte, "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", in *Gesamtausgabe,* por J. G. Fichte, 15 vols. (Stutlgart: Bad Cannstatt, 1977), V, 318-57; cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie,* 2ª. ed., 11 vols. (Heidclberg: Winter, 1924), V, 628ss.

[50] Cf. Schelling, em seu primeiro período, "Vom Ich ais Princip der Philosophie", in *Ausgewählte Werke,* de F. W. J. Schelling (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschafl, 1967-68), I, 8 [Werke, 1, 1,200]. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* vol. II, seção 2,1 B: "Der mechanische Prozess", in *Sämtliche Werke,* de G. W. F. Hegel, 22 vols. (Stuttgart: Fr. Frommans Verlag, 1949-58), V, 184ss.; Nota do organizador: as referências de Bavinck a Schelling que são obras incorporadas na nova *Ausgewählte Werke,* não revisada, mas resumida e repaginada (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) serão citadas com o título completo da obra e com a referência original de Bavinck. Como essa não é uma edição completa do *Sämtliche Werke* original de Schelling (Stuttgart e Augsburgo: J. G. Cotta'scher, 1856-61), os escritos não incluídos na nova edição serão citados como *Werke,* usando a referência original de Bavinck. F. Schleiermacher, *Speeches on Religion*; A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I,* em Sämtlichc Werke, vol. 5 (Leipzig: F. V. Brockhaus, 1919), 123ss.; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 11ª. ed. (Leipzig: H. Haacke, 1904) II, 175ss.; idem, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), II, 145-63; idem, *Lotzes Philosophie* (Leipzig: W. Friedrich, 1888), 168ss.; D. F. Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* I, 502; A. Biedermann, *Dogmatik*, II, 457-72, 537-47; A, Drews, Die Religion ais *Selbstbewusstsein Gottes* (Jena e Leipzig: E. Diederichs, 1906), 324ss.

mento do absoluto, conseqüentemente, é uma contradição de termos. Isso indica que uma pessoa tem conhecimento de algo que é "absoluto", isto é, livre, sem relação, e está, ao mesmo tempo, relacionada a um sujeito que conhece porque é conhecido. Ora, se essa é a estrutura do pensamento e nós ainda queremos pensar sobre Deus e conhecê-lo, nós, invariavelmente, ou reduzimos o Absoluto ao nível do finito e fazemos de Deus um ser humanóide, pessoal, limitado, ou tentamos transcender todas as limitações de espaço e tempo, despir nossa idéia de Deus de toda semelhança com a criatura finita e dar um fim em uma idéia vazia, abstrata, destituída de valor para a religião. De fato, até mesmo a idéia escapole: sob a influência do nosso pensamento, o absoluto foi reduzido a nada. Caráter absoluto e personalidade, infinidade e causalidade, imutabilidade e comunicabilidade, transcendência absoluta e semelhança com a criatura - tudo isso são pares irreconciliáveis no conceito de Deus. Somos enredados em uma antinomia insolúvel. É como se tivéssemos de escolher entre realismo bruto e idealismo vazio, entre um Deus que é nada além de uma versão ampliada de uma pessoa humana e uma abstração fria que congela e destrói a religião do coração.

0 MISTÉRIO DE UM DEUS PESSOAL E ABSOLUTO

[166] Em uma medida considerável, podemos afirmar sinceramente e concordar com essa doutrina da incognoscibilidade de Deus. A Escritura e a igreja afirmam enfaticamente a majestade inescrutável e a suprema soberania de Deus. Não há conhecimento de Deus como ele é em si mesmo. Somos humanos e ele é o Senhor nosso Deus. Não há nome que expresse plenamente seu ser, nenhuma definição que o abarque. Ele transcende infinitamente a imagem que fazemos dele, as idéias que temos sobre ele e a linguagem que usamos para nos referir a ele. Ele não é comparável a nenhuma criatura. Todas as nações são consideradas por ele *como* nada e como vácuo. "Deus não tem nome. Ele não pode ser definido." Ele pode ser apreendido, não compreendido. Há algum conhecimento (yvcòoLç), mas não entendimento completo (KaTaÀr|iJiç) de Deus. Assim é como a questão é apresentada ao longo de toda a Escritura e em toda a teologia. E, quando um racionalismo superficial chegou a considerar um conhecimento pleno e adequado de Deus como uma possibilidade, a teologia cristã sempre se opôs a essa idéia nos mais fortes termos.

De acordo com Sócrates Escolástico, Eunômio, um seguidor de Ário, ensinou que conhecia a Deus assim como conhecia a si mesmo.[51] O ser de Deus, de acordo com ele, consistia somente em seu "caráter não-criado" (àyevvriaLa), e essa idéia lhe deu um conceito claro, distinto e plenamente adequado do ser divino. O conhecimento que Deus tem de si mesmo não era mais adequado, e um conhecimento humano de Deus não era menos adequado, que aquele que foi expresso nessa declaração. Séculos mais tarde, Spinoza declarou que tinha uma idéia tão clara de Deus como a idéia que tinha de um triângulo, embora,

[51] Sócrates Escolástico, *The Ecclesiastical History of Sócrates* (Londres: S. Bagstcr, 1844; H. Bonn, 1853), IV, 7.

com isso, não quisesse dizer que conhecia Deus completamente.[52] E, no século 19, Hegel ensinou que, em filosofia conceituai, o Absoluto alcançou plena autoconsciência e foi, portanto, plena e adequadamente conhecido pelo filósofo; e que nossa consciência de Deus é nada mais que a autoconsciência de Deus. Deus existe à medida que é conhecido por nós, isto é, à medida que ele conhece a si mesmo em nós. Esse racionalismo recebeu oposição mais enérgica e foi repudiado na igreja cristã.[53]

Trata-se aqui de uma questão religiosa da maior importância, a qual Agostinho expressou como segue: "Estamos falando de Deus. Há alguma surpresa se você não compreender? *Pois, se você compreender, não é Deus que você compreende.* Uma confissão piedosa de ignorância é melhor do que uma precipitada profissão de conhecimento. Alcançar um leve conhecimento de Deus é uma grande bênção; compreendê-lo, porém, é totalmente impossível".[54] Deus é o único objeto de nosso amor precisamente porque ele é o infinito e o incompreensível. Embora a Escritura e a igreja, por assim dizer, aceitem as premissas do agnosticismo e estejam ainda mais profundamente convencidas das limitações humanas e da incomparável grandeza de Deus do que Kant e Spencer, elas extraem dessas realidades uma conclusão bem diferente. Hilário a expressa assim: "A perfeição da erudição é conhecer Deus de tal forma que, embora você perceba que ele não é incognoscível, você o (re)conhece como indescritível".[55] O conhecimento que temos de Deus é único. Esse conhecimento pode ser chamado de positivo porque, por ele, reconhecemos um ser infinito e distinto de todas as criaturas finitas. Por outro lado, ele é negativo porque não podemos atribuir uma qualidade sequer a Deus como concebemos essa qualidade em relação às criaturas. Trata-se, portanto, de um conhecimento *analógico:* um conhecimento de um ser que é incognoscível em si mesmo, embora seja capaz de tornar-se conhecido, em parte, ao ser que criou.

Aqui, de fato, há certa antinomia. Mais propriamente, o agnosticismo, sofrendo de uma confusão de conceitos, vê aqui uma contradição insolúvel, a qual a teologia cristã considera como um mistério adorável. É completamente incompreensível para nós como Deus pode se revelar e, em certa medida, fazer-se conhecido aos seres criados: eternidade no tempo, imensidade no espaço, infinidade no infinito, imutabilidade na mudança, ser no tornar-se o tudo, por assim dizer, naquilo que é nada. Esse mistério não pode ser compreendido, só pode ser agradecidamente reconhecido. Mas, mistério e autocontradição não são sinônimos. A filosofia panteísta transformou um, o mistério, em outro, a autocontradição. Quando ela iguala o absoluto ao indefinido e chama toda determinação de limitação e negação, ela se torna culpada de confundir conceitos. Há um mundo de diferenças entre o infinito e o sem fim, entre o onipotente e a soma de todo poder, entre a eternidade e a soma de todos os momentos do tem-

"B. Spinoza, *Epist.* 60.

"Basílio, *Hexaemeron,* hom. 1; Gregório de Nazianzo, *Orat.* 28; cf. J. Schwane, *Dogmengeschichle,* IF, 27ss.

[54] Agostinho, *Lectures on the Gospel of John,* trat. 38, *NPNF (1),* VII, 217-21.

[55] Hilário de Poitiers, *De trinitate,* II, 7.

po, e assim por diante, e, da mesma maneira, entre o Absoluto e o indefinido, o livre, e o sem limites. O panteísmo começa injetando seu próprio conceito de Deus nessas palavras e, assim, acha fácil acusar o teísmo de ser inconsistente com elas. Dizer que Deus é o Infinito e, contudo, pode e de fato se revela em criaturas finitas, embora essa crença seja o reconhecimento de um mistério incompreensível - o milagre da criação, afinal - não significa a admissão de uma absurdidade palpável. O finito não pode depreciar a infinidade de Deus se ela só estiver fundamentada no ser absoluto de Deus.

Semelhantemente, nosso conhecimento não limita Deus porque (1) está fundamentado nele; (2) só pode existir por meio dele; e (3) especialmente tem como seu objeto e conteúdo Deus como o Infinito. Além disso, se o caráter absoluto impede toda limitação e toda determinação é negação, não somente não é permissível falar dc Deus como personalidade, mas é igualmente errado chamá-lo de Absoluto, unidade, o bem, ser essencial, substância *(etc.).* O panteísmo tem a ilusão de que completa seu conceito de Deus se apenas as idéias de personalidade e autoconsciência forem removidas dele, como elementos contraditórios. E os filósofos teístas da primeira metade do século 19 (por exemplo, I. H. Fichte, Carus, Steffens, Weissc, Ulrici *et al.),* guiados pela reação, tornaram-se apegados demais a esse conceito de personalidade, pensando que, no conceito de personalidade possuíam uma descrição plenamente adequada do ser divino. De fato, muitas observações pertinentes foram feitas na crítica ao panteísmo para provar que a personalidade não é inconsistente com o ser absoluto de Deus. Contanto que o caráter absoluto não seja igualado à falta de limitações, com a extensão infinita em todas as direções, é difícil ver como a personalidade seria incompatível com ele. Corretamente considerado, tudo isso significa que a autoconsciência de Deus é igualmente profunda e rica, igualmente infinita, como seu ser. Reconheço que, enquanto, em nosso caso (humano), a personalidade pode surgir e despertar contra aquilo que é um não-eu, ela não se origina ali, mas tem suas raízes e conteúdo próprio na natureza humana. No caso de Deus, a personalidade é e pode, portanto, ser a síntese eterna dele mesmo com ele mesmo, autoconhecimento e autodeterminação infinitos, e, por isso, não dependentes de um não-eu.[56]

Não obstante, temos de admitir a verdade daquilo que o velho Fichte disse, isto é, que a personalidade é um conceito pego por empréstimo da esfera humana e, portanto, quando aplicado a Deus, sempre, em alguma medida, deixa a desejar. O conceito de personalidade, quando aplicado a Deus, não é totalmente adequado e, em princípio, não é melhor que todos os outros antropomorfismos que usamos com referência a Deus. A igreja cristã e a teologia cristã, devemos lembrar, nunca usaram a palavra "personalidade" para descrever o ser de Deus e, com respeito aos três modos de subsistência nesse ser, elas só falaram dc pessoas relutantemente e por falta de um termo melhor. Ao mesmo tempo, essa situação deixa claro que o panteísmo não ganha absolutamente nada quando

[56] 1. H. Fichte, *Die Jdee der Persõnlichkeit und der individuellen Fortdauer* (Leipzig: Dyk, 1855).

salienta a incongruência desse conceito. A antítese entre caráter absoluto e personalidade é idêntica àquela que existe entre teologia negativa e teologia positiva. Mesmo que a palavra "personalidade" seja inapropriada, isso não determina nada: a mesma questão vem à tona repetidamente. Se toda determinação é negação, então Deus não pode ser chamado de Um, o Existente, ou o Absoluto. Nesse caso, todo pensamento e toda declaração sobre Deus são proibidos. Se, como seres humanos, não podemos falar em Deus de um modo humano e analógico, não temos escolha senão o silêncio. Pensar e falar divinamente de Deus está além de nós. Mas, nesse caso, toda religião implode. Se Deus não pode ser conhecido, então ele também não pode ser sentido e, nesse sentimento, apreciado. O sentimento é tão finito quanto o intelecto e da mesma maneira humaniza Deus e o torna finito. Portanto, não existe nenhuma possibilidade de Deus se revelar objetivamente em suas criaturas ou de nós, subjetivamente, podermos percebê-lo por meio de algum órgão. Toda religião, então, é um sacrilégio e toda teologia é uma blasfêmia.

Considerado esse resultado, a questão a respeito da cognoscibilidade de Deus foi reduzida a outra questão, isto é, se Deus desejou e encontrou uma forma de se revelar na esfera das criaturas. Kant está perfeitamente correto quando diz que nosso conhecimento não se estende para além de nossa experiência.[57] Se Deus não se revelou, então não há conhecimento dele. Mas, se ele se revelou, então há alguma coisa, por menor que seja, que pode ser percebida por nós e, assim, levar-nos ao conhecimento. Então é auto-evidente que a negação da cognoscibilidade de Deus coincide completamente com a negação de que Deus se revelou nas obras de suas mãos.

O agnosticismo, de fato, cai no erro do antigo Gnosticismo. Deus é mera "profundidade inexprimível" e "silêncio eterno". Não há comunhão ou afinidade entre ele e suas criaturas. O universo é, então, no mais absoluto sentido da palavra, sem deus. Não há sequer um vestígio dele para ser encontrado em todo o mundo. O mundo, então, é produto de um Deus inferior, um demiurgo, ou do acaso. A humanidade não foi criada à imagem de Deus, mas é simplesmente produto da natureza e está sem Deus no mundo. Nenhuma religião ou teologia é possível com base na criação ou na recriação. Deus e o mundo estão absolutamente separados.

Pior, o agnosticismo não pode escapar da implicação de que Deus *não pode* se revelar. Ele o confina a si mesmo, faz dele um poder invisível desconhecido que não tem consciência nem vontade, que não pode, de nenhum modo, se comunicar, que é silêncio eterno. E, assim como no Maniqueísmo, o mundo é elevado à posição de poder ao lado e contra Deus, um poder incapaz, de qualquer maneira, de dar acesso a ele e completamente incapaz de irradiar sequer uma partícula de sua glória. O agnosticismo, portanto, acaba em ateísmo, do qual ele é apenas a forma e o nome no século 19. Não obstante, via de regra, o agnosticismo não vai tão longe e ainda sustenta a existência do Incognoscível.

[57] 1. Kant, *Critique ofPure Reason,* 432ss.

Logo que adota essa posição, porém, ele cai em intolerável autocontradição. Agostinho já comentava que a proposição de que nada conhecemos sobre Deus já pressupõe uma grande quantidade de conhecimento de Deus e, portanto, o que temos aqui é uma contradição de termos. Pois, quando chamamos Deus de "inexprimível", estamos, ao mesmo tempo, dizendo muita coisa sobre ele, de modo que, de fato, ele não é "inexprimível". "Pois não é pouca quantidade de conhecimento [...] se, antes de sabermos o que Deus é, soubermos o que ele não é." O não-conhecimento é, em si mesmo, extensivo e positivo: ele corresponde a "não pouco começo do conhecimento de Deus".[58] É muito importante saber que Deus não é, de nenhuma forma, humano. O mesmo é verdadeiro com referência aos agnósticos. Spencer, por exemplo, afirma que estamos sob pressão do nosso próprio pensamento para admitir a existência de um ser absoluto como fundamento do universo, embora, por causa de nossa finitude e limitação, não possamos formar um conceito desse ser. Mas, se somos tão finitos e limitados, o que é que nos leva a conceber a idéia de um Ser absoluto e a admitir sua existência? E, sc somos realmente forçados a admitir a existência desse Ser absoluto, por que o conhecimento desse Ser seria totalmente impossível?

Há uma grande diferença, certamente, entre ter um conhecimento absoluto e ter um conhecimento relativo desse Ser absoluto. Considerada a finitude dos seres humanos, o primeiro tipo de conhecimento nunca é uma opção. Se Eunômio estivesse correto ao dizer que ou conhecemos o ser de Deus ou não conhecemos Deus de jeito nenhum, então os seres humanos também não poderiam possuir conhecimento verdadeiro de coisas finitas. O que sabemos sobre Deus sabemos apenas a partir de sua revelação e, portanto, somente na medida em que se faz conhecido a nós e na medida em que seres humanos finitos podem absorver esse conhecimento. O conhecimento de Deus, portanto, pode ser verdadeiro e puro, mas é sempre mais relativo e não inclui, mas exclui a compreensão. Basílio estava certo ao dizer a Eunômio que "o conhecimento de Deus consiste na percepção de sua incompreensibilidade".[59] Mas essa compreensão em si mesma já constitui conhecimento substancial. Por essa razão, nem um só agnóstico está preparado, por fim, para restringir-se a dizer que a matéria é indistinta *(non liquet).* Spencer, por exemplo, continua dizendo que não conhecemos o absoluto. Ao mesmo tempo, ele tem uma idéia dele, demonstra sua existência e atribui um monte de qualidades a ele. Ele afirma que o absoluto não é um conceito negativo, mas positivo; que é a causa de tudo; que é um poder, na maioria das vezes, análogo à nossa vontade, infinito, eterno, onipresente *(etc.).* Isso, certamente, não é mais agnosticismo, mas um tipo muito específico de conhecimento e um conceito bem definido de Deus. O agnosticismo, inerentemente insustentável e com medo do ateísmo, serve, por fim, para justificar um conceito panteísta de Deus.

"Agostinho, *On Christian Doctrine,* I, 6; *idem, The Trinity,* VIII, *2; idem, Epistle ad Consent.*

"Basílio, de acordo com O. Bardcnhcwcr, *Patrologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1894), 260. Nota do organizador: TI: *Patrolog}'* (St. Louis: Herder, 1908).

2

O CONHECIMENTO DE DEUS*

Todo conhecimento de Deus se apóia na revelação. Embora nunca possamos conhecer a Deus na plena riqueza do seu ser, ele é conhecido por todas as pessoas por meio da sua revelação na criação, teatro de sua glória. O mundo nunca é ateu. No fim, não existem ateus, há apenas argumentos sobre a natureza de Deus. O reconhecimento de um poder maior que os próprios seres humanos, ao qual eles devem devoção, é universal.

O naturalismo ateu e formas semelhantes de pensamento são tendências filosóficas, e não religiosas, e devem sua existência às críticas feitas à religião por outras pessoas. Eles nunca surgem espontaneamente nem dão origem a comunidades de crentes que existem ao longo do tempo. Até mesmo os filósofos reconhecem isso quando admitem que as representações religiosas são necessárias para as pessoas que não são capazes de ascender às alturas da conceitualidade pura. A crença em um Deus pessoal é natural e normal. Ela surge espontânea e universalmente na consciência humana. A incredulidade exige um esforço tremendo. Não há prova válida para ela.

As explicações para esse impulso religioso universal variam. A filosofia grega falava de idéias universais, embora, estritamente falando, tenha sido Cícero quem primeiro desenvolveu a noção de "idéias inatas" ou "princípios e virtudes inerentes", implantados na alma por Deus. Na filosofia moderna, a trajetória do pensamento, começando com Descartes, ao mesmo tempo em que acreditava que todo conhecimento tinha de ser causado pelos sentidos, considerava-o, finalmente, oriundo da capacidade mental interior de representação. Kant modificou isso com seu ensino sobre as formas inatas de percepção, categorias mentais e formas de razão. O idealismo ampliou isso considerando todo conhecimento, de fato, toda existência, oriundo do processo de pensamento.

---

* Nota do organizador: este capítulo, originalmente, constituía duas seções maiores (§24 e §25) de *Gereformeerde Dogmatiek.* Ambas as seções eram intituladas "O conhecimento de Deus", com os respectivos subtítulos *Cognita Dei ínsita* e *Cognita Dei acquisita.* Esses termos foram traduzidos como "O conhecimento implantado por Deus" e "O conhecimento adquirido de Deus" e servem como duas das principais divisões deste capítulo único.

A noção de idéias inatas foi criticada pelos empiristas, como Locke e Hobbes, que insistiram que todo conhecimento nasce da percepção do sentido. "Nada há na mente que não estivesse anteriormente nos sentidos." A teologia cristã admitiu que uma verdade natural era universalmente conhecida independentemente da revelação especial, mas rejeitou a noção de idéias inatas. Foi no misticismo que alguns, como Boaventura, ensinaram um conhecimento de Deus que é imediato, independente dos sentidos. Apesar disso, mesmo então, Boaventura colocou limites a esse conhecimento. Ele era um dom da graça e, por isso, estritamente falando, não era uma idéia inata. Tudo o que podemos dizer é que, como seres criados, temos uma disposição ou capacidade dada por Deus para conhecê-lo.

Foi essa capacidade que Calvino chamou de sensus divinitatis *e* semen religionis. *As confissões e os teólogos reformados afirmaram consistentemente uma "teologia natural" desse tipo ao mesmo tempo em que rejeitaram a noção de "idéias inatas". O perigo dessa teoria é duplo: racionalismo e misticismo. Se os seres humanos, no nascimento, fossem plenamente capacitados com claro e distinto conhecimento de Deus, da existência, ou de todas as idéias, eles seriam completamente autônomos e auto-suficientes, não precisariam nem de Deus nem do mundo, nem da revelação. A conclusão lógica desse tipo de pensamento é o idealismo, que considera a própria realidade como uma criação do processo humano de pensamento imanente.*

Os sentimentos de racionalistas e místicos são, portanto, panteístas, confundindo Deus e a ordem de existência com a ordem humana de conhecimento. Não conhecemos Deus imediatamente, todo o nosso conhecimento de Deus é obtido indiretamente e tem caráter analógico. Como todo conhecimento, o conhecimento de Deus é mediado por nossos sentidos, por meio da linguagem e de símbolos, mediado pelos pais e por outros. Não fosse esse o caso, não teríamos como justificar a grande quantidade de representações de Deus. Se o conhecimento de Deus, da ordem moral, da beleza — se tudo isso fosse inato, seria universalmente idêntico e reconhecido como tal. Nada está mais distante da verdade.

Ao mesmo tempo, devemos falar em "conhecimento implantado por Deus" em algum sentido. Isso significa simplesmente que, como no caso da língua, os seres humanos possuem a capacidade e a inclinação para chegar a um firme, certo e infalível conhecimento de Deus. Obtemos esse conhecimento no curso moral do desenvolvimento humano no ambiente em que Deus nos dá o dom da vida. A partir de todo o reino da natureza, tanto exterior quanto interior a nós, humanos, recebemos impressões e obtemos percepções que nos alimentam a noção de Deus. É o próprio Deus que não nos deixa sem testemunho.

É importante, porém, fazer distinção entre conhecimento implantado e conhecimento adquirido de Deus. No primeiro, a revelação de Deus age sobre a consciência humana, criando impressões e intuições. No caso do conhecimento adquirido de Deus, os seres humanos refletem

sobre essa revelação de Deus e procuram, pelo raciocínio e pela prova, elevarem-se das impressões e intuições para idéias mais claras. É o desejo natural humano explicar o como *e o* porquê *de nosso conhecimento. Essa distinção não deve ficar restrita à assim chamada teologia natural em oposição à teologia revelada. Deus se revela a nós na sua obra de criação, mas até mesmo os crentes cristãos dependem da Escritura e da iluminação do Espírito Santo para conhecerem verdadeiramente o Criador. Devemos à Escritura tanto o conhecimento implantado quanto o conhecimento adquirido.*

Essa compreensão nos ajuda a examinar corretamente as assim-chamadas provas da existência de Deus, nem superestimando-as, nem desprezando-as. A teologia cristã aceita o apoio dado às suas convicções sobre Deus pela filosofia pagã, mas examina essas provas dentro da doutrina da fé, não como um preâmbulo para ela. A convicção cristã sobre o que podemos conhecer sobre Deus à parte da revelação especial é uma teologia natural válida. Porém, quando essa teologia natural se levanta e, de um modo auto-suficiente e racionalista, coloca de lado a necessidade de revelação especial, ela se torna uma atividade inválida e ímpia. Sob a crítica do pensamento moderno, notavelmente Kant e Darwin, as provas ontológicas e teleológicas têm tido dias difíceis. O argumento moral continua a ter algum poder de persuasão em certos círculos.

O argumento cosmológico tenta deduzir a existência de uma causa a partir da existência demonstrável de um efeito. Esse argumento tem alguma validade, mas falha em nos dizer algo sobre o caráter e a natureza da causa cósmica. Tudo o que temos é uma causa do mundo auto-existente, primeira e absoluta. O argumento teleológico, partindo da ordem e da beleza do mundo, dá um passo adiante, na direção de uma causa inteligente que deve ser consciente. Porém, ainda não sabemos se isso significa um Ser inteligente ou várias obras em harmonia. Ainda não estamos próximos de um conhecimento do Deus da Escritura.

O argumento ontológico, em suas várias formas, tenta inferir a existência a partir do pensamento. Nosso senso comum reconhece que esse argumento não é verdadeiro quando aplicado às criaturas. Seres não-existentespodem ser imaginados. Com Deus, a questão é levemente diferente. Embora não possamos demonstrar convincentemente a realidade de Deus a partir de nossas idéias sobre Deus, é verdade que sempre que pensamos sobre Deus necessariamente pensamos em Deus existindo. O benefício desse argumento é que os seres humanos são confrontados com a escolha entre confiar nesse testemunho necessário de sua consciência ou tirar a esperança de sua própria consciência.

O argumento moral infere a existência de um Legislador supremo e soberano a partir de fenômenos morais, tais como a consciência humana, medo da morte e do juízo, arrependimento e recompensa e punição. Ao mesmo tempo em que esses fenômenos são testemunhos poderosos da permanente natureza moral até mesmo da humanidade caída, eles são menos do que uma prova da existência de um Deus justo e santo. O

mesmo é verdade sobre o argumento que parte da realidade universal da religião. Esse fato dá um testemunho poderoso da existência, da revelação e da cognoscibilidade de Deus, mas não pode, como tal, refutar a alegação de que reflete uma patologia universal da mente humana, uma fantasia ou ilusão passageira. Finalmente, os argumentos baseados no propósito da História pressupõem aquilo que alegam demonstrar. A História é suscetível de diferentes interpretações que são, em análise final, uma questão de fé, não de prova. O coração, e não o intelecto, é o árbitro final.

Essa também deve ser nossa opinião sobre as "provas" em geral. Até mesmo o termo "provas" é infeliz. Os testemunhos cosmológico, teleológico e moral de Deus não são uma questão de prova lógica, matemática, mas pertencem à categoria de verdade moral e religiosa.

As provas podem defender e reforçar nossa fé, mas não servem para ser seu fundamento. Elas são, em vez disso, conseqüência, produto da observação do mundo em fé. As provas não induzem à fé, e as objeções a elas não a destroem. Elas são testemunhos pelos quais Deus é capaz de fortalecer uma fé já dada.

0 PROBLEMA DO ATEÍSMO

[167] Exatamente como vimos no caso da religião,[1] agora também é evidente que o conhecimento de Deus só pode ter sua origem na revelação. Naturalmente, se Deus não se manifesta em suas criaturas, nenhum conhecimento dele jamais será possível. Mas se ele revela suas perfeições no mundo das criaturas, sua cognoscibilidade não pode mais ser questionada. É claro que, ao dizer isso, não definimos o caráter e a extensão desse conhecimento. Todos os que ensinam a cognoscibilidade de Deus admitem prontamente que esse conhecimento é totalmente único (*sui generis)* e de um alcance muito limitado. Pois, embora Deus, em alguma medida, torne-se manifesto em suas criaturas, permanece nele uma plenitude infinita, poder e vida, que não é revelada. Seu conhecimento e poder não são confinados ao mundo nem revelados exaustivamente nele. Nem mesmo é possível para ele revelar-se plenamente em suas criaturas ou a elas, porque o finito não pode compreender o infinito. "Ninguém conhece o Pai senão o Filho" (Mt 11.27; cf. Dt 29.29). Além disso, aquilo que Deus revela de si mesmo em suas criaturas e por meio delas já é tão rico e profundo que nunca pode ser plenamente conhecido por qualquer ser humano. Em muitos aspectos, não entendemos sequer o mundo de coisas criadas e somos, a cada momento, confrontados em todas as direções com enigmas e mistérios. Como, então, seremos capazes de entender a revelação de Deus em toda a sua riqueza e profundidade? Mas, ao dizer isso, certamente não estamos anulando a cognoscibilidade dc Deus. A incompreensibilidade de Deus, longe de anular sua cognoscibilidade, a pressupõe e afirma. As riquezas do ser de Deus - riquezas que ultrapassam todo conhecimento - são, de fato, um componente necessário e importante de nosso

[1] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 1,276 (n°. 81).

conhecimento de Deus. Permanece o fato de que Deus se faz conhecido a nós de um modo e na medida em que ele se revela em suas criaturas.

O fato de que o mundo é o teatro da auto-revelação de Deus dificilmente pode ser negado. Em primeiro lugar, a Escritura em nenhum momento nos deixa em dúvida sobre isso. Ela não erige um altar ao Deus desconhecido, mas proclama o Deus que fez o mundo (At 17.23, 24); cujo poder e divindade podem ser claramente percebidos pela mente humana nas coisas que foram feitas (Rm 1.19, 20); que, acima de tudo, criou a humanidade à sua imagem e semelhança (Gn 1.26), como sua geração que vive e se move nele (At 17.28). Ele falou aos seres humanos pelos profetas e pelos apóstolos, e, acima de tudo, pelo seu próprio Filho (Hb 1.1), e agora, continuamente, revela-se neles e para eles (Mt 16.17: To 14.22, 23; *etc.).* De acordo com a Escritura, todo o universo é uma criação e, portanto, também uma revelação de Deus.

Em um sentido absoluto, portanto, nada é ateísta. E esse testemunho da Escritura é confirmado por todos os lados. Não há um mundo ateísta. Não há povos ateus. Também não há pessoas atéias. O mundo não pode ser concebido de modo ateísta porque, nesse caso, ele não poderia ser obra de Deus, mas teria de ser a criação de um antideus. O dualismo que recorrentemente vem à superfície na religião e na filosofia de vez em quando interpreta a matéria como um princípio demoníaco, mas, com referência ao universo, ele reconheceu, consistentemente, uma combinação de idéia e matéria, um conflito entre luz e trevas. Ninguém é capaz, de maneira absoluta e com consistência lógica, de negar a cognoscibilidade de Deus e, portanto, sua revelação. O próprio agnosticismo é prova disso: assim como o ceticismo, ele não pode se sustentar exceto com a ajuda daquilo a que se opõe. E precisamente porque o mundo não pode ser concebido com o irreligioso, não há povos ou pessoas sem religião. De fato, o oposto foi alegado por Socínio, Locke e por muitas pessoas em tempos modernos, como, por exemplo, Büchner, Darwin *(et ai).*[1] Mas sua opinião foi suficientemente refutada e agora está quase universalmente abandonada.[3] A famosa declaração de Cícero de que "não há povo tão bárbaro que não creia nos deuses" tem sido confirmada ao longo dos séculos. Esse fato é de grande importância. A crença que todos os humanos compartilham em virtude de sua natureza não pode ser falsa. "O tempo oblitera as invenções da imaginação, mas confirma os juízos da natureza."[4]

---

[2] F. Socinus, *Trad. Iheoi,* c. 2; "De auctor script", c. 2; J. Locke, *Essay on Human Underslanding,* I, 4, 8; L. Büchner, *Force and Maller.* trad. da 15ª. edição alemã (Nova York: P. Eckler, 1891); C. Darwin, *The Descent of Man,* 2ª. ed. (Nova York: D. Appleton, 1903), 95ss.

[1] B. de Moor, *Comm. In Marckii Comp.* I, 57; C. Vitringa, *Comm.,* I, 16; O. Peschel, *Ahrahandlungen znr Erd- und Võlkerkunde,* 5ª. ed. (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1878), 260; F. Ratzcl, *Võlkerkunde,* 3 vols. (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1885-90), I, 30ss.; nota do organizador: Tl: *The History ofMankind,* trad. A. J. Ruther, 3 vols. (Nova York: MacMillan, 1896-98); C. P. Tiele, *Geschiedenis vau de Godsdienst* (Amsterdã: P. N. van Kampen & Zoon, 1876), 8; R. Flint, *Anti-theistic lheories,* 3ª. ed. (Edimburgo e Londres: W. Blackwood and sons, 1885), 250,289,519, 532; G. Tr. Ladd, *The Philosophy ofReligion,* 2 vols. (Nova York: Scribner, 1905), I, 120ss.; O. Zöckler, *Das Kreuz Christi* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1875), 117ss.

[4] Cícero, *On lhe Nature of Gods,* I, 17; II, 2.

Portanto, por fim, não há ateus. Há divergência não tanto com relação à existência de Deus, mas com relação à sua natureza. De fato, há um ateísmo prático, vida sem Deus no mundo (SI 14.1; 53.2; Ef 2.12). No entanto, um ateísmo teórico consciente, em um sentido absoluto, se é que ocorre, é raro. A palavra "ateísmo", porém, é geralmente usada em um sentido relativo, não como a negação de qualquer tipo de divindade, mas como a negação de certa divindade específica. Os gregos acusaram Sócrates de ateísmo.[5] Cícero acusou Protágoras e Prodicus de serem ateus porque eles negavam a existência dos deuses nacionais.[6] Pela mesma razão os cristãos eram freqüentemente acusados de ateísmo pelos pagãos.[7] E os cristãos, por sua vez, aplicaram essa palavra àqueles que rejeitaram a revelação de Deus. Os católicos romanos às vezes contavam Lutero, Melanchthon e Calvino entre os ateus, e Voetius, empregando a palavra em seu sentido estrito, aplicou-a também a Descartes.[8] J. G. Fichte foi abertamente acusado de ateísmo porque igualou a própria ordem moral do mundo com Deus. E, ainda hoje, o termo "ateu" às vezes é dado àqueles que não conhecem outro poder além da "matéria", como Feuerbach, Strauss, Büchner, Haeckel, Czelbe e Dühring.[9] De fato, quando os materialistas nada reconhecem além da matéria e do processo de mudança da matéria, eles *são* ateus e não têm dúvidas em querer ser considerados assim.

Mas isso quase nunca acontece. Entendido em um sentido absoluto, como a negação de um poder absoluto, o ateísmo é quase inconcebível. Na análise final, todas as pessoas reconhecem um poder que veneram como Deus. Assim como o crente cristão convida outros a reverenciarem seu Deus, assim também Strauss requer uma devoção semelhante em relação ao universo.[10] O ateísmo e o materialismo repetidamente se transformam em panteísmo[11] pela razão óbvia de que os seres humanos não podem resistir ao reconhecimento de um Poder Supremo. No exato momento em que negam o verdadeiro Deus, formam para si um Deus falso. A religião está muito profundamente arraigada na natureza humana, e a revelação de Deus fala cm uma linguagem clara demais para que ela resista a essa tendência. Até mesmo quando, em certos períodos, as marés do indiferentismo e do ceticismo são mais profundas e amplas, como, por exemplo, no tempo de Péricles, do Imperador Augusto, na Renascença e em nossa própria época, a religião sempre sobe à superfície. As pessoas preferem adotar a mais grosseira superstição a permanecer por um longo tempo na fria e

[5] Xenofonte, *Memorabilia,* I, 1.

[6] Cícero, *On the Nature of Gods,* I, 42.

[7] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* veja v. "9eoç"; Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905).

[8] J. Buddeus, *Theses theologicae de atheismo et superstitione,* org. J. Lulofs (1747), 116: sobre Voetius, veja A. C. Duker, *G. Voetius,* 4 vols. (Leiden: Brill, 1897-1915), II, 151ss.

[9] Cf. A. Dreww, *Die deutsche Spekulation seit Kant,* 2 vols. (Berlim: P. Maetes, 1893), II, 235ss.

[10] D. F. Strauss, *The OldFaith and the New,* trad. Mathilde Blind (Nova York: Holt, 1873), 141ss.

[11] L. Büchner, *Force and Matter,* 370ss.; E. Haeckel, *Naturale Schöpfungsgeschichte* (Berlim: G. Reimer, 1889), 20, 32, 64; nota do organizador: TI: *The History of Creation,* trad. E. R. Lankester, 2 vols. (Nova York: D. Appleton, 1883); *idem, Der Monismus ais Band zwischen Religion und Wissenschaft,* 6ª. ed. (Bonn: Emil Strauss, 1893); *idem, The Riddle of the Universe,* trad. Joseph McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 288ss.

nua incredulidade. Mas podemos afirmar isso de maneira ainda mais forte. Não somente o ateísmo, em um sentido absoluto, dificilmente pode ocorrer, mas ele também é raro até mesmo no sentido da negação de um Deus pessoal que reivindica nossa adoração.

Sem dúvida, o naturalismo, o hilozoísmo e o panteísmo repetidamente sucedem tendências intelectuais. Mas são tendências filosóficas, e não religiosas. Eles nunca surgem espontaneamente, mas devem sua existência à crítica da interpretação religiosa de outras pessoas. Eles nunca estão fundamentados no dogma, mas na crítica, e, portanto, sempre são úteis por certo tempo e em um círculo limitado. Uma nação, uma sociedade, uma denominação ou congregação desse tipo de naturalistas e panteístas é inconcebível e não pode existir. Os próprios panteístas reconhecem isso quando dizem que as representações religiosas gráficas são necessárias para as pessoas comuns e que somente os filósofos podem se elevar ao nível de conceitualidade pura. A crença em um Deus pessoal, portanto, é natural e normal; ela surge espontânea e universalmente na consciência humana. Mas o ateísmo, até mesmo a negação da existência de um Deus pessoal, é a exceção. Isso é filosofia, não religião. Há verdade na pungente declaração de Schopenhauer: "Um Deus impessoal não é Deus. Isso é nada mais que uma palavra mal interpretada, um conceito errado, uma contradição de termos, um chibolete para professores de filosofia que, depois de terem tido de abandonar a coisa em si, têm de dar conta da palavra".[12] É, portanto, necessário certo esforço para não se crer em Deus: "Ninguém descrê da existência de Deus, exceto a pessoa para quem a existência de Deus não é conveniente". Não há ateus tão completamente seguros de sua incredulidade a ponto de desejarem morrer como mártires por ela. Como o ateísmo é anormal e artificial, baseado não em intuições, mas provas inferenciais e em raciocínio falível, ele nunca está seguro de suas causas. Os argumentos para a existência de Deus podem ser fracos, mas, de qualquer modo, são mais fortes que os argumentos elaborados para sua negação. É até mesmo impossível provar que não há Deus. Para realizar essa façanha, a pessoa teria de ser onipotente e onipresente, isto é, teria de ser Deus![13]

[12] A. Schopenhauer, *Parerga undParalipomena,* 2 vols. (Leipzig: P. Reclam, 1895), I, 123; cf. *idem, Die Well ais Wille und Vorstellung,* 6ª. ed., 2 vols. (Leipzig: Brockhaus, 1887), II, 398, 406, 739; nota do organizador: TI: *Parerga and Paralipomena,* trad. E. F. J. Payne, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1974); e *The World as Willand Represenlation,* trad. E. F. J. Payne (Nova York: Dover Publications, 1966).

[13] G. Voetius, "De atheismo", *Selecl disp.,* I, 114-225; G. J. Vossius, "De origine ac progressu idololatriae", *Opera omnia,* I, c. 3; Leydecker, *Fax Veritas,* III, controv. 3; F. Turretin, *Insliiutes ofElenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1992), III, q. 2; S.Maresius, *Syst. íheol.* (1673), 44; Buddeus, *Theses lheol. de atheismo et superstitione;* C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), 1, 198,242; R. Flint, *Anti-theistic Theories,* lição 1; S. Hoekstra, *Das Christens Godsvrucht* (Amsterdã: Gebroders Rraay, 1866), 6; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 57ss.; J. B. Heinrich, e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), III, 23ss.; P. B. Adlhoch, "Zur wissenschaftlichen Erktãrung des Atheismos", *Philosophisches Jahrbuch* 18/3-4 (1905); A. Sabatier, *Outlines of a Philosophy ofReligion,* trad. T. A. Sced (Nova York: James Pott, 1902), 66ss.

O CONHECIMENTO IMPLANTADO DE ÜEUS

[168] O caráter natural, universal e necessário da religião e do conhecimento de Deus, já cm tempos antigos, conduziu à idéia de que ele não era criado nos seres humanos e era inato por natureza. É simplesmente um fato, certamente, que todas as pessoas, desde sua mais tenra juventude, são conscientes de um mundo psíquico, espiritual, invisível, assim como são conscientes de um mundo físico. Embora verdade e falsidade, bem e mal, certo e errado, beleza e feiúra não sejam entidades quantificáveis e não possam ser percebidos pelos cinco sentidos, eles *são* a realidade daquilo que é muito mais firmemente estabelecido em nossa consciência do que a realidade da matéria e da força. O materialismo só pode levar em consideração a gravidade, a temperatura e a eletricidade, mas a fé, a esperança e o amor, que são forças muito diferentes, governam a humanidade e a impedem de cair na bestialidade. Agostinho estava certo quando escreveu que a verdade das coisas espirituais é realmente muito mais certa que a das coisas visíveis. "Nada pode ser mais absurdo que dizer que os objetos que vemos com nossos olhos existem, enquanto as coisas que discernimos com nosso intelecto não existem, pois somente um tolo duvida do fato de que o intelecto é de uma categoria incomparavelmente superior à dos olhos."[14] As verdades da matemática e da lógica e os princípios da ética, da jurisprudência e da religião são indubitavelmente estabelecidos para todos. Seu caráter natural, universal e necessário não pode ser negado. Como "idéias inatas", eles parecem ser parte congênita da natureza humana.

idéias inatas na filosofia

A teoria das idéias inatas tem suas raízes na filosofia grega. A questão de como, no mundo, os seres humanos podem obter conhecimento era um enorme problema para essa filosofia. Certamente, existem duas possibilidades: *ou* nós já conhecemos algo e, portanto, não podemos aprendê-lo mais, *ou* nós não conhecemos algo - mas, nesse caso, a questão é: como devemos nos esforçar para aprender isso?[15] Platão resolveu esse problema com sua teoria da reminiscência. Antes que a alma fosse unida ao corpo, ela tinha testemunhado as idéias em toda a sua beleza e guardado suas imagens no fundo de sua memória. Ele demonstrou isso especialmente com respeito à matemática, que nós somos capazes de construir totalmente a partir de dentro de nossa mente, sem ajuda da observação externa. Além disso, ele cria que todo aprendizado pressupõe a preexistência da alma.[16] Aristóteles, embora considerasse a percepção dos sentidos como o caminho para o conhecimento, acreditava que, inerente à razão como tal, há vários

[14] Agostinho, *The Imortality of the Soul,* 10, n. 17; *idem, City of God,* xix, 18.

[15] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., 3 vols. em 5. (Leipzig: Fues's Verlag, 1875-81), I, 996; II, 823; III, 189. Nota do organizador: a última referência (III, 189) pode ser à primeira edição, cm vez da quarta. Bavinck registrou claramente as duas primeiras referências como I^4 e W, mas a terceira referência não tinha a marcação da edição. O mesmo acontece com as referências das notas 16-18. A referência na nota 15 está claramente marcada como a quarta edição.

[16] *Ibid,* II^4, 639, 643s,, 829.

princípios gerais que são axiomáticos, formam a base de todos os argumentos e são reconhecidos por todos.[17] Os estóicos falavam de idéias "comuns" ou "naturais", "preconcepções implantadas", isto é, conceitos que todos extraem da percepção dos sentidos em virtude da estrutura do pensamento humano.[18]

A teoria das idéias inatas, estritamente falando, ainda não está presente em nenhum desses filósofos. Platão não limita as reminiscências a umas poucas idéias inatas, mas estende-a a todo o conhecimento, e Aristóteles e outros, embora falem em princípios universais, ensinam expressamente que esses princípios não são idéias fornecidas no nascimento, mas especificamente descobertas pela observação e pela reflexão. Isso, porém, ocorre de um modo que toda pessoa normal tem dc encontrá-las.

A teoria das idéias inatas, mais uma vez falando estritamente, ocorre pela primeira vez em Cícero. Ele fala de "noções impressas na mente", "implantadas ou inatas ao pensamento", e admite a existência do conhecimento dc uma série de verdades anterior a toda experiência e observação. De acordo com ele, há "princípios inatos das virtudes", "leves noções das maiores coisas", que a natureza implantou na alma "sem instrução anterior", um conhecimento inato de Deus. "Por natureza cremos que Deus existe."[19]

Na filosofia moderna, a teoria das idéias inatas foi elaborada por Descartes, que também foi o primeiro a usar esse termo e essa idéia, portanto, em um sentido - até aquele momento - totalmente incomum. No pensamento de Descartes, essa teoria resultou do dualismo que ele pressupunha entre a alma e o corpo. O conhecimento intelectual, ele disse, não pode ser derivado da percepção do sentido. Essa percepção meramente fornece a "ocasião" em conexão com a qual nossa mente, "por sua própria habilidade inata", forma as representações e conceitos mentais. O conhecimento procede de um princípio próprio, isto é, de idéias inatas. A mais importante entre essas idéias inatas é a idéia de Deus, que é, por assim dizer, "o selo do autor sobre sua obra". Mas, pela "natureza inata" dessas idéias ele quer dizer que a alma, por natureza, possui o poder, a capacidade, a disposição de produzi-las por si mesma. Portanto, as idéias não estão realmente, mas potencialmente, em nossa mente.[20]

De acordo com Leibniz, também, as verdades necessárias e universais - tais como substância, duração, mudança, causalidade, os axiomas da matemática e especialmente a idéia de Deus - não vêm a nós de fora, mas se originam dentro de nós mesmos. Juntas, todas essas verdades constituem a luz natural da razão. Mas o caráter inato dessas verdades foi explicado com maior profundidade e com mais clareza por Leibniz do que por Descartes. Este meramente ensinou que essas idéias estão potencialmente em nossa mente. Leibniz, porém, afirma

---

[17] *Ibid.*, III, 188ss.

[18] *Ibid.*, IV, 74ss.; 389ss.

[19] Cícero, *Tusc.*, 1,16, 36; III, 1,2; *De finibus*, V, 21,59; *The Nature of the Gods*, 1,1,2; cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, IV, 659ss.

[20] R. Descartes, *Notae*, 185; *Third Meditations*, 24; *Object. et réponse*, 102; cf. F. O. Rose, *Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke* (Berna: C. Sturzenegger, 1901).

que elas são "virtualmente" inatas, "no sentido em que inclinações, disposições, atitudes ou energias naturais", diferentemente das ações, são inatas. A mente humana não somente tem a capacidade de conhecê-las, pois, se esse fosse o caso, todo conhecimento poderia ser chamado de inato, mas também é ela mesma a fonte dessas verdades "que ela pode produzir a partir de dentro de suas próprias profundezas". As idéias, como estão na mente humana, são, portanto, por assim dizer, "pré-formadas". Isso é possível porque há uma capacidade de representação mental e reflexão à parte da consciência. Elas se tornam conscientes quando a percepção dos sentidos precipita o processo. Ela realiza na mente as idéias que estão virtualmente presentes nela.[21]

Malebranche, semelhantemente, ensinou que, no caso dos seres humanos, a aquisição do conhecimento só podia ser explicada sobre o pressuposto de que vemos as idéias em Deus e, portanto, de que Deus, como ser universal e infinito, está imediatamente presente em nosso intelecto. Seguindo essa linha de pensamento, o ontologismo de Gioberti, Gratry e Ubaghs *(et al.)* ensinou que a mente humana pode ver Deus diretamente como ser absoluto e, portanto, que existe nos seres humanos um conhecimento intuitivo de Deus.[22]

Essa teoria das idéias inatas foi significativamente modificada por Kant. Seguindo a terminologia de Wolf, ele falou de um conhecimento *a priori* e um conhecimento *a posteriori*, e, embora não ensinasse a noção de idéias inatas, favoreceu a idéia de formas inatas, ou seja, formas de percepção *(i.e.,* espaço e tempo), formas da mente *(i.e.,* as categorias) e formas da razão *(i.e.,* as idéias de Deus, virtude e imortalidade). O idealismo de Fichte e Hegel levou essa teoria a posições tão extremas que eles construíram não somente o conhecimento de verdades necessárias e universais, mas todo o conhecimento, de fato, toda a existência, todo o mundo material, a partir do processo de pensamento.

Os fundamentos sobre os quais essa teoria das idéias inatas se baseia são os seguintes: a aprendizagem, a habilidade de aprender, pressupõe algum tipo de conhecimento anterior. O raciocínio e as provas estão baseados em princípios que são axiomaticamente, *a priori,* certos. A experiência simplesmente fornece "opções", verdades contingentes. As verdades universais e necessárias só podem se originar na mente humana. O fato de que essas verdades universais e necessárias existem é estabelecido por consentimento universal. É especialmente a oposição entre alma e corpo é de tal natureza que as representações e conceitos mentais não podem ter sua origem na percepção dos sentidos. Elas devem ser explicadas ou em termos da mente humana ou do Espírito de Deus, em quem os seres humanos contemplam todas as idéias.

Por outro lado, a teoria das idéias inatas recebeu resistência por parte do Socianismo, que rejeitou a religião natural, e, acima de tudo, por Locke, Hobbes e

[21] Cf. C. B. Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis der Aangeboren Begrippen* (Leiden: Brill, 1879), 114; A. Stöckl, *Geschichte der neuern Philosophie,* 2 vols. (Mainz: F. Kirchheim, 1883), 1,426.

[22] A. Stöckl, *Geschichte der neuern Philosophie,* II, 568ss.; 620ss.; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* III, 119ss.

outros.[23] Seus argumentos se apóiam nas seguintes considerações: a teoria das idéias inatas é completamente supérflua porque a origem dessas idéias pode ser explicada muito bem de outra maneira. A História ensina que não há uma só representação e um só conceito que seja o mesmo para a mente de todos os seres humanos e de todos os povos. Nem mesmo princípios morais inatos existem. A maior divergência de opinião possível existe com respeito ao bem e ao mal, e o conceito de Deus está tão longe de ser inato que conhecemos até pessoas e povos ateus. As crianças e as pessoas que possuem deficiência mental ou as loucas não possuem a menor noção desses conceitos inatos. "Nada há na mente que não esteja previamente nos sentidos." No século 18, essa crítica das idéias inatas se tornou muito popular na Inglaterra e na França, e, um século mais tarde, o materialismo nascente também a adotou. Herbert Spencer, porém, produziu uma modificação importante nessa rejeição das idéias inatas. Sua teoria da evolução parecia capacitá-lo a apontar uma forma na qual o antigo conflito entre empirismo e nativismo podia ser resolvido. A lei da evolução, certamente, também tinha de ser aplicada à mente humana. Essa mente, ele dizia, não veio à existência imediatamente, nem foi dotada, desde o princípio, com um conjunto imutável de capacidades, mas gradualmente se tornou o que é agora. Levando em consideração esses princípios muito antigos, portanto, o empirismo estava correto e a mente humana era um espaço a ser preenchido. Mas a experiência de incontáveis gerações gradualmente formou essa mente, de modo que, agora, pode-se acreditar que ela possui um conjunto de formas e idéias pelas quais ela é naturalmente adaptada a todo o seu ambiente. E essa é a verdade do nativismo.[24]

Idéias inatas na teologia

[169] É importante, para nós, conhecermos a atitude que a teologia cristã assumiu em relação a essa teoria das idéias inatas. O Prof. Spruyt achou estranho que os escolásticos, com rara unanimidade, tenham se pronunciado contrários a essa teoria e suspeitou de uma razão teológica para isso, mas não pôde afirmá-la.[25] Esse, de fato, é o caso, e ficará claro mais adiante. Embora a teologia cristã assumisse universalmente que havia verdades universais conhecidas pela natureza, e não pela revelação, verdades obtidas espontaneamente, por assim dizer, e não pelo estudo intencional e pela reflexão, ela rejeitou firmemente a teoria das idéias inatas. É verdade que, em tempos posteriores,[26] os proponentes dessa teoria (Thomasius, Staudenmaier, Kuhn e Klee, por exemplo) e os ontologistas

[23] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 307ss.; S. Episcopius, *Inst. theol.,* 1,3; J. Locke, *Essay,* I, c. 2; T. Hobbes, *On the Citizen,* 14, nota 19.

[24] C. Darwin, *Descent of Man,* c. 3-4; Spencer, de acordo com Pruyt, *Proeve,* 342; L. Büchner, *Force and Matter,* 344ss.

[25] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 224 (n°. 67). Nota do organizador: a referência é a C. B. Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis van de Leer der Aangeboren Begrippen* (Leiden: Brill, 1879).

[26] *G.* Thomasius, *Theol. dogm.,* I, 4; F. Staudenmaier, *Die christlich. Dogmalik* (Freiburg in Breisgau: Herder, 1844), II, 57ss.; J. Kuhn, *Die christliche Lehre von der gottlichen Gnade* (Tübingen: H. Laupp'sche Buchhandlung, 1868), 542ss.; H. Klee, *Katholische Dogmatik, 2ª.* ed., 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1839-41), II, 1-4.

(Malebranche, Gioberti, Ubaghs *et ai.)* recorreram a alguns dos pais da igreja, mas estavam errados sobre isso. Justino Mártir, de fato, refere-se à idéia de Deus como "opinião inata da humanidade a respeito de um assunto que é difícil de explicar", mas não nos diz o que quer dizer com "inatas" (é^uo-coç).[27] Irineu, escrevendo contra os gnósticos, afirma que o mundo foi criado por Deus, revela-o e o torna conhecido, mas não diz uma palavra sequer sobre conhecimento inato.[28] Clemente de Alexandria também afirma que o Pai e Criador de todas as coisas é conhecido por todos "por natureza e independente de qualquer instrução", mas ele mesmo afirma repetidamente que esse conhecimento é obtido pela contemplação das obras de Deus.[29]

Tertuliano enfatiza fortemente o conhecimento natural de Deus: em perigo e angústia, todos os seres humanos - apesar de seu culto aos falsos deuses - invocam o único Deus verdadeiro. Eles aprenderam isso não de Moisés e dos profetas, mas de sua própria alma. "Pois, desde o início, um conhecimento interior de Deus foi dado à alma." A alma é a mesma entre todas as pessoas e, por instinto natural, cristã. Com isso, Tertuliano só quer dizer que algumas verdades, tais como a existência c a unidade de Deus, são conhecidas pela natureza, e não pela revelação especial: "Pois certas coisas são ainda conhecidas pela natureza. A imortalidade da alma, por exemplo, é conhecida pela maioria; nosso Deus, por todos".[30] Um pouco mais legítimo é o recurso a Agostinho, que em muitos aspectos foi influenciado por Platão, como ele mesmo reconhece.[31] Ele, de fato, atribui muito mais valor ao pensamento do que à percepção do sentido. Os sentidos só percebem objetos transitórios, enquanto a razão, embora distinta em cada pessoa, percebe e conhece verdades universais, necessárias e imutáveis. Isso só pode ser explicado à luz do fato de que cada razão individual vê essas verdades universais na única Razão universal, na única Verdade imutável, que é o próprio Deus. Nessa mesma linha, Agostinho repetidamente afirma que, assim como vemos os objetos materiais à luz do sol, assim também contemplamos as coisas inteligíveis à luz de Deus *(De civ.,* VIII, 7; *De trin.* XII, 15). Ele está mais perto de nós e é mais fácil de encontrar que as criaturas *(De Gen. adlitt.,* V, 16). Ele é "a verdade que preside todas as coisas" *(Conf.* X, 41). Ele diz até mesmo que "o Deus e Senhor de todas as coisas dirige a mente dos seres humanos sem a intervenção da natureza" *(De musica,* VI, 1). A partir desse material, fica claro que Agostinho considera muito melhor e mais fácil alcançar Deus pela contemplação das verdades eternas do que pela observação do mundo externo da natureza. Seria errado inferirmos disso, porém, que [de acordo com Agostinho] a alma tem a capacidade de contemplar Deus direta e imediatamente aqui na terra e, dessa maneira, chegar ao conhecimento de verdades eternas. Pois em outro texto ele afirma claramente que a "visão de Deus"

[27] Justino Mártir, *Apologv,* II, 6.
[28] Irineu, *Against Heresies,* II, lss.
"Clemente de Alexandria, *Stromata,* V, 13, 14.
[30] Tertuliano, *Against Marcion,* 10; *idem, Apologv,* 17; *idem, On the Resurrection of the Flesh,* 3.
[31] Agostinho, *De beata vita: Happiness, a Study,* trad. F. E. Tourscher (Filadélfia: Peder Reilly, 1937), 4.

é reservada para os céus *(De trin.* II, 17); que, sobre a terra, recebemos um "conhecimento crepuscular" *(De Gen. ad litt.,* IV, 32); que as verdades eternas reconhecidas pelos seres humanos são distintas de Deus, que é a Verdade personificada *(De lib. arb.,* II, 13; *SoliL,* I, 5); que, pela contemplação da natureza, do conhecimento da razão e de suas leis, os seres humanos fomentam o conhecimento de Deus *(Conf.,* VII, 10; *De lib. arb.,* II, c. 3-13).[32]

O misticismo, porém, ganhando um poderoso apoio de Agostinho, ensinou que, além do "olho da carne" e do "olho da razão", os seres humanos tinham recebido, originalmente, o "olho da contemplação", que, curado pela graça, às vezes, é capaz de ver Deus sobre a terra e o verá perfeitamente na glória.[33]

Boaventura, conseqüentemente, opõe-se à proposição de que "todo conhecimento deriva dos sentidos": a alma conhece a Deus e a si mesma sem a ajuda dos sentidos.[34] O misticismo, na obra de Boaventura, embora divergindo de Tomás de Aquino nesse ponto, permanece dentro de limites claros. "Embora Deus esteja presente, por causa da cegueira e das trevas que envolvem nosso intelecto como uma mortalha, nós o conhecemos como ausente." A visão de Deus é dada a alguns - como o apóstolo Paulo - mas, como dom da graça, não é dada a todos. E, embora o conhecimento dos princípios fundamentais seja chamado de "inato" em Boaventura, ele acrescenta: "Porque essa luz é suficiente para o propósito de meu conhecimento dessas coisas sobre o recebimento das formas (a parte de qualquer persuasão adicionada) por causa de sua própria evidência interna [...] Pois eu possuo a luz natural, que é suficiente para o propósito de saber que os pais devem ser honrados e que não se deve fazer mal ao próximo, embora eu não tenha impressa sobre mim, por natureza, a forma de um pai ou a de um próximo".[35] Portanto, embora Boaventura também admita que há verdades que não obtemos pela percepção dos sentidos, mas pela contemplação interior e pela comunhão com Deus, nem mesmo ele crê nas idéias inatas no sentido estrito do termo.[36] O escolasticismo, em sua inteireza, rejeitou a teoria das idéias inatas. Em comparação, ele ensinou que a essência das coisas é o real objeto do conhecimento intelectual. Todo conhecimento começa com a percepção dos sentidos. Mas, depois que as coisas são assim percebidas, o intelecto tem a capacidade de abstrair delas aquilo que é comum e, antes de tudo, as assim chamadas idéias inatas. Essas idéias, portanto, não vêm já prontas com o intelecto, mas, de acordo com sua natureza, são abstraídas da observação de coisas *sensoriais.* Isso também é verdade no tocante à idéia de Deus. Deus não é a substância, mas a *causa* das coisas. Portanto, sua existência e suas perfeições

[32] Cf. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* 2ª. ed., 5 vols. (Münster: Theissung, 1867-74), I, 756ss.; J. Schwane, *Dogmengschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herdei, 1882-95), II[2], 54-67; T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen* (Augsburgo: Schmidt, 1883), 137ss.; C. B. Spruyt, *Proeve,* 43-57; J. Heinrich e Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* III, 81ss.

[33] Boaventura, *Breviloquium,* II, 12.

[31] Boaventura, *Sent.,* II, dist. 39, art. 1, q. 2.

[35] Boaventura, *Sent.,* U, dist. 10, art. 1, q. 1; dist. 23, art. 2, q.3; dist. 39, art. 1, q. 2.

[36] Cf. a edição de Freiburg do *Breviloquium* (1881), 79ss., 148ss.; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 111 ss.; *G. Sanseverino, *Philosophie der christlichen Neoplatonisme,* III, art. 41.

podem, em certa medida, ser conhecidas pela percepção e pela reflexão sobre suas obras. Podemos falar em conhecimento inato somente no sentido de que foi criada em nosso entendimento uma disposição natural (*habiíus)* para partir do finito para o infinito, do particular para o universal.[37] O ontologismo de Gioberti e Ubaghs foi condenado em Roma, em 18 de setembro de 1861, e em 21 de setembro de 1866, respectivamente.

Na teologia luterana, o elemento salutar e verdadeiro inerente à teoria das idéias inatas foi reconhecido. A teologia natural, tanto a "implantada" quanto a "adquirida", não foi bem recebida ali. Em virtude da rejeição, da parte de Lutero, da doutrina escolástica de que "aquilo que pertence à natureza permaneceu intocado", Lutero se permitiu ir ao extremo oposto. De acordo com ele, a imagem de Deus na humanidade foi totalmente perdida. "Sem o Espírito Santo, a razão [humana] é simplesmente destituída do conhecimento de Deus. Quando trata de assuntos divinos, os seres humanos estão totalmente nas trevas." Atualmente, aquilo que ainda resta nos seres humanos é apenas uma "capacidade passiva", a capacidade de ser salvo. Além disso, seu entendimento, vontade e afeições são limitados a "assuntos civis". Em assuntos espirituais, eles são completamente cegos e mortos. Lutero, de fato, reconhece que Deus ainda se revela em suas obras, que a criação é um modo de revelação, a "máscara" de Deus, mas os seres humanos não o conhecem mais por meio dela. Lutero às vezes vai até mesmo ao extremo de chamar o pecado de "a essência" dos seres humanos e os seres humanos de "nada além de pecado" - expressões nas quais não devemos insistir excessivamente, mas que ainda são reveladoras de sua interpretação do conhecimento inato e do conhecimento adquirido de Deus.[38]

A mesma posição negativa é expressa nos símbolos luteranos e propagada por certos teólogos luteranos, como Flacius e Chemnitz, que rejeitam todo "conhecimento natural de Deus".[39] Logo, porém, essa posição parcial foi abandonada. O próprio Lutero algumas vezes falou em uma linguagem diferente, interpretando e exaltando a natureza como obra de Deus. Melanchthon, por essa razão, ensinou tanto um conhecimento "inato" quanto um conhecimento "adquirido" de Deus. Vestígios de Deus são encontrados em todas as suas obras. Esses vestígios seriam insuficientes "se a mente não tivesse implantado em si certo conhecimento ou certa preconcepção de Deus".[40] Posteriormente, os teólogos seguiram esse exemplo: Gerhard, Quenstedt, Hollaz, Calovius, Buddeus e outros discutiram a "teologia natural" e a defenderam expressamente contra

---

"Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 223 (n°. 67); T. de Aquino, *Summa theol.,\,* q. 2, art. 1; *idem, Summa contra gentiles,* I, 10, 11; *Theologia Wirceburgensi,* III, 5ss.; C. Pesch, *Theol. Dogm.,* II, 10-13; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* I, 67ss., 587ss.; H. Denzinger, *Vier Biicher von der religiosen Erkenntnis,* 2 vols. (1856; Frankfurt a. M.: Minerva. Würzburg: Stahel, 1967), II, 28ss.

[38] J. Kōstlin, *The Theology of Luther,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 344ss., 455ss.

[39] J. T. Müller, *Die symbolischer Biicher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 5ª. ed. (Giitersloh: Bertelsmann, 1882), 522, 585, 589, 594; O. Zōckler, *Theologia naturalis* (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1860), 64.

[40] O. Zōckler, *Theologia naturalis,* 60ss.; *Corpus reformatorum,* XIII, 137ss.

os socinianos.[41] Alguns teólogos (Jaeger *et ai)* até mesmo sistematizaram a teologia natural e dedicaram a ela um lugar separado na dogmática. Esses teólogos definiram variadamente o conhecimento implantado de Deus *(cognitio Dei insita*) como uma "habilidade" *(facultus*), ou "disposição" (*habitus*), ou "tendência característica", ou "perfeição", ou "luz congênita sobre a ordem de uma disposição natural".

Todos eles concordaram, porém, que ela não consiste em uma "forma impressa" presente nos seres humanos antes do uso da razão.[42] Eles, portanto, rejeitaram a teoria cartesiana das idéias inatas e a doutrina mística da "luz interior" e da contemplação. Em vez disso, a "teologia implantada" foi vista como uma aptidão natural e uma inclinação implantada na mente humana, capacitando-a a alcançar o conhecimento de Deus "à parte de qualquer pensamento discursivo e raciocínio da mente" e a apoiar esse conhecimento com um testemunho indisputavelmente certo. "Antes de qualquer percepção dos sentidos, não há nada na mente quanto à natureza de uma representação ideal das coisas, mas algo quanto à natureza do conhecimento habitual."[43]

Teologia natural

Os teólogos reformados, desde o início, adotaram uma postura mais simpática em relação à teologia natural. Calvino fez uma distinção entre graça geral e graça especial e explicou todo o bem que ainda resta em seres humanos pecadores em termos da primeira.[44] Ele cria especificamente que uma "consciência da divindade" *(sensus divinitatis)* estava presente na mente humana "por instinto natural". "O próprio Deus implantou em todos os seres humanos um entendimento de sua majestade divina, renovando persistentemente sua memória e instilando constantemente gotas frescas" (*Inst*., I.iii.l). Outro nome que ele dá a essa consciência é "semente da religião" (*semen religionis),* que explica a universalidade da religião (*ihid*.). A convicção de que há um Deus é "naturalmente congênita". Ela nunca pode ser erradicada (I.iii.3). "Com grande dificuldade se achará um em cem que a conserve em seu coração para fazê-la frutificar, mas não se achará nem um sequer em quem amadureça e chegue à perfeição" (I.iv.l). Acrescentada a essa "semente da religião" vem a revelação de Deus em suas obras; portanto, agora, "as pessoas não podem abrir seus olhos sem que sejam compelidas a vê-lo" (I.v.l). "Não há uma só partícula no universo em que não se possa discernir pelo menos algumas centelhas de sua glória" (I.v.l). Antes de tudo, como microcosmo, o ser humano como tal é uma excelente oficina para as inumeráveis obras de Deus (I,v.3, 4), mas isso tam-

[41] J. Gerhard, *Loci theol.,prooemium,* 517; *loc.* II, c. 4; J. Qucnstedt, *Theologia,* did. pol., 1,250ss.; D. Hollaz, *Examen. theol.,* I87ss.; A. Calovius, *Isag. ad. SS. theol.,* 4; J. Buddeus, *De atheismo* (1767), 225ss.

[42] D. Hollaz, *Examen,* 189; J. Quenstedt, *Theologia,* 253; Calovius, *Isag.,* 77.

[43] D. Hollaz, *Examen,* 187ss.; J. Qucnstedt, *Theologia,* 1,250ss.

[44] Cf. H. Bavinck, "Common Grace", trad. R. van Leeuwcn, *Calvin theological Journal* 24 (1989): 50-55.

bém é verdadeiro em todo o reino da natureza, que, falando reverentemente, podemos até mesmo chamar de Deus.[45]

Todos os símbolos e teólogos reformados dizem o mesmo. Ursino escreve que Deus se revela aos seres humanos "não somente por noções sobre si mesmos, impressas em suas mentes, mas também através de todas as coisas criadas apresentadas como muitos espelhos e documentos de sua divindade". E, entre os itens congênitos do conhecimento, ele também conta a consciência dc que há um Deus, como a universalidade da razão testifica. Zanchius, rejeitando tanto Platão quanto Aristóteles [nesse ponto], junta-se aos estóicos e a Cícero ao ensinar que "todas as idéias comuns a nós são congênitas, não fornecidas pela experiência"; que as crianças são imediatamente conscientes de que três é mais do que dois e que o bem e o mal são diferentes *(etc.).* De acordo com Polanus, "o correto entendimento consiste no verdadeiro conhecimento da vontade e das obras de Deus, como também da ordem e do juízo divino inscritos na mente humana por Deus", o autor de cujo [conhecimento] é o Logos, cujas formas e normas constituem os princípios naturais e que é expandido pelo estudo das obras de Deus.[46] Contudo, apesar dessa defesa vigorosa da teologia natural, a teoria cartesiana das idéias inatas foi resolutamente rejeitada por Voetius. Ele acusa Descartes especialmente de três erros: (a) que ele falsificou a palavra "idéia" ao mudar seu significado; (b) que ele não afirma claramente aquilo que devemos entender por "idéia inata de Deus" (se ela pertence à teologia "implantada" ou à teologia "adquirida"; se ela é uma habilidade *[facultas*] ou um ato *[actus],* uma entidade "real" ou "intencional", *etc.);* (c) que ele não leva em consideração o valor e a certeza do conhecimento que vem a nós por meio dos sentidos. Voetius, então, passa a oferecer uma afirmação clara do sentido no qual ele queria que entendêssemos o termo "teologia implantada" *(theologia ínsita).* É "uma capacidade, poder ou aptidão, que pertence às faculdades racionais; ou uma luz natural no sentido de que o intelecto é capaz dc compreender a verdade dos princípios independentemente de qualquer esforço, estudo prévio ou raciocínio; e por meio de pressupostos atrativos (tais como um conhecimento dc limites), o intelecto, de fato, assim o compreende, tendendo para a noção da verdade e a aceita por um tipo de necessidade natural e pela força de seu próprio valor inerente". Tudo isso do mesmo modo no qual, em virtude de uma inclinação natural, a vontade procura o bem e o olho olha para a luz e para as coisas visíveis. A declaração familiar de que "não há nada no intelecto que não estivesse previamente nos sentidos", portanto, é reconhecida como verdadeira no sentido de que, de alguma maneira, como objeto direto ou como produto, ou como

[45] J. Calvino, *Instituías,* I.i-v; cf. ll.ii.18; *idem, Commentary* sobre Salmo 8; Salmo 19; Atos 17; 27; 28; Romanos 1.19; Hebreus 11.3.

[46] Z. Ursino, *Trad. theol.* (1584), 35, 39; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 636ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* 325ss.; cf. P. M. Vermigli, *Loci comm.., 2* ss.; S. Maresius, *Syst. theol.,* 41; II. Alting, *Theol. elenctica* (1654), 2ss.; M. Leydekker, *Fax verit..,* loc. 3, contr. 1; J. II. Alsted, *Theol. polem.* (1629), 185-87; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* I, q. 3, n. 2; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* 1,41.

componente, ou por meio de contraste, o mundo ao nosso redor é necessário para nos conduzir ao conhecimento consciente.[47]

OBJEÇÕES ÀS IDÉIAS INATAS

[170] Dc tudo o que foi dito antes, a razão pela qual a teologia cristã rejeitou tão unanimemente a teoria das idéias inatas é clara: é o temor do racionalismo e do misticismo. Se os seres humanos, por ocasião do nascimento, fossem plenamente dotados com um conhecimento claro e distinto, ou de todas as idéias (Platão), ou de Deus (Descartes), ou do ser (Gioberti), eles se tornariam independentes do mundo. Eles seriam capazes de produzir conhecimento puro de dentro de sua própria mente e, assim, seriam auto-suficientes. Eles poderiam abrir mão da revelação que Deus deu em sua Palavra. Eles encontrariam conhecimento perfeito de modo mais eficiente em sua própria mente do que na natureza ou na Escritura. Além disso, a teoria das idéias inatas cria um abismo intransponível entre mente e matéria, alma e corpo. O mundo visível, conseqüentemente, não seria mais uma criação e revelação de Deus, uma corporificação de pensamentos divinos. Dele, nenhuma verdade eterna ou conhecimento intelectual poderia ser deduzido. Os seres humanos só poderiam chegar a isso mediante a auto-reflexão e as reminiscências, isolados do mundo e refugiados em si mesmos.

Isso, de fato, descreve o perigo da teoria das idéias inatas. No neoplatonismo e, subseqüentemente, na igreja cristã (especialmente a católica), o dualismo de Platão levou a um tipo de misticismo que, inicialmente, pelo menos, nos estágios primitivos da mediação, ainda usava a revelação de Deus na natureza e na Escritura, mas que, tendo alcançado o estágio mais elevado de contemplação, podia abrir mão de recursos externos e se contentar com o mundo interior, a luz espiritual, a visão de Deus e a comunhão com Deus nos recessos mais íntimos da alma. E o dualismo de Descartes, associado a essa teoria da idéia inata de Deus, novamente introduzida na filosofia moderna, levou primeiro Leibniz e Wolf, depois Kant, Fichte e Hegel ao racionalismo que constrói todo o universo de seres a partir do processo de pensamento imanente da mente humana. Ora, está claro como o dia que a Escritura não quer tomar parte nessa autarquia (auto-suficiência) humana e nesse desprezo pelo corpo e pelo universo material. Ela ensina que os seres humanos são portadores da imagem de Deus na alma e no corpo e que, por meio de seu corpo, eles são semelhantes e estão conectados com todo o mundo visível. Mas esses vínculos não são correntes de escravos. Pelo contrário: o mundo no qual os seres humanos foram colocados não os leva a se afastarem de Deus, mas a se aproximarem dele. O mundo é uma criação de Deus, um espelho de suas perfeições, uma manifestação de suas idéias. E, na esplêndida linguagem de Calvino, "não há uma só partícula no universo na qual não se possa discernir pelo menos algumas centelhas de sua

[47] G. Voetius, *select. Disp.,* I, 141; V, 477ss.; 516, 525.

glória".[48] Tendo a teologia cristã entendido isso, ela rejeitou unanimemente a teoria das idéias inatas.

Somem-se a isso as objeções derivadas da psicologia e da história apresentadas contra essa teoria, entre outros, por Locke. O empirismo, em sua polêmica contra o misticismo e o racionalismo, defendeu uma verdade preciosa. Essas escolas de pensamento estavam bem-intencionadas quando afirmaram que a essência ou idéia das coisas não podia ser entendida por meio da percepção dos sentidos, mas podia ser apreendida apenas em Deus (Malebranche), na alma, pelas reminiscências (Platão), ou pelo processo de pensamento, na mente humana (Descartes, Hegel). Deus, de fato, é a luz da alma humana. Em sua luz, vemos a luz. O Logos ilumina cada pessoa que vem ao mundo. Apesar disso, é verdade que, sobre a terra, não vemos face a face: andamos pela fé, vemos como por um espelho, vagamente. Chegamos ao conhecimento de Deus somente pela contemplação da revelação de Deus na natureza e na Escritura (Rm 1.19; ICo 13.12; 2Co 3.18). Na terra não podemos obter um conhecimento direto, imediato de Deus e de seus pensamentos, apenas um conhecimento mediado "através de um espelho". Os sentimentos dos místicos, dos racionalistas e dos ontologistas, portanto, não são teístas, mas panteístas. Eles confundem a luz da razão com a luz de Deus, as verdades universais em nós com as idéias na mente de Deus, nosso "logos" com o "Logos de Deus", a ordem do ser com a ordem de nosso conhecimento. Na ordem do ser, Deus é, indubitavelmente, o primeiro. Ele é o Criador e o Sustentador de todas as coisas. Seu pensamento e seu conhecimento também são antecedentes a toda a existência de coisas. Não é o caso de que Deus conhece o mundo porque e depois que ele existe, mas o mundo existe porque Deus o pensou e o chamou à existência por um ato de sua vontade.

Isso não significa que nosso conhecimento segue o mesmo curso e tem de ser idêntico à ordem do ser, e, portanto, que temos, antes de tudo, de conhecer a Deus a partir de sua idéia dentro de nós para então somente conhecermos o mundo. Somos criaturas e existimos no nível das criaturas. Podemos conhecer as coisas porque elas existem e depois que elas vêm à existência e, em nossa percepção e em nosso pensamento, partimos do visível para o invisível, do mundo para Deus. Considerar o ontologismo forte contra o idealismo, que considera a realidade objetiva das coisas impossível de existir ou de ser conhecida, é entregar-se a uma ilusão. O próprio ontologismo, sobre/de sua posição, só pode manter a objetividade dessa realidade igualando a idéia de Deus dentro de nós com o ser de Deus, o logos de Deus dentro de nós com o Logos de Deus, e, assim, cai no erro do panteísmo. E, contra essa posição, a teologia cristã apresentou a doutrina da Escritura, de modo que, como não podemos conhecer o ser de Deus como tal, todo o nosso conhecimento de Deus é obtido indiretamente e tem caráter analógico. De fato, ninguém chega ao conhecimento dos princípios fundamentais ou à idéia de Deus à parte do universo. Um bebê, nascido sem consciência, gradualmente recebe uma grande quantidade de impressões e

[48] J. Calvino, *Institutos,* I.v. 1.

idéias oriundas do ambiente no qual nasceu. Com os primeiros seres humanos isso pode, pela natureza do caso, ter sido bem diferente. Mas todos os que nasceram depois foram levados a um conhecimento consciente e claro das coisas visíveis e invisíveis por seus pais e pelo ambiente no qual cresceram, não por iniciativa e reflexão pessoal. Por essa razão, não há conhecimento do mundo invisível a não ser por meio dos símbolos daquilo que é visível. Aqueles que não possuem um dos sentidos não têm idéia dos fenômenos que correspondem a esse órgão da percepção dos sentidos. Uma pessoa cega não sabe o que é a luz e, portanto, não sabe o que significa dizer que Deus é luz, a não ser por negação e contraste.

Isso também explica o potencial para a divergência entre pessoas e povos em questões de justiça e de moralidade, religião e arte. Isso seria inexplicável se as idéias, como tais, fossem inatas e fossem implantadas diretamente em nossa mente pelo próprio Deus. Percebemos que, embora todas as pessoas tenham capacidade de falar, elas falam em línguas muito diferentes; que, embora todos tenham uma idéia de Deus, eles vestem essa idéia de uma ampla variedade de representações; que há pessoas que dizem em seu coração que não há Deus; que, embora a diferença entre o bem e o mal seja conhecida por todos, o conteúdo dessas duas categorias é definido de formas muito divergentes; que as opiniões humanas sobre certo e errado, beleza e feiúra, diferem radicalmente. Em uma palavra, não há uma só verdade ética que seja reconhecida "em todo lugar, sempre e por todos". Estritamente falando, a *teologia natural* nunca existiu mais do que os "direitos naturais" e a "moralidade natural".

DISPOSIÇÃO INATA

[171] Com isso, porém, salientamos apenas um lado da verdade. Há outro lado, que não é menos importante. Não se pode negar, afinal, que, para ver, precisamos tanto da luz do sol (objetivamente), quanto do olho (subjetivamente). Que os seres humanos aprendem e obtêm conhecimento a partir de seu próprio ambiente é um fato, mas isso pressupõe que eles são dotados de uma habilidade, uma aptidão e uma disposição para aprender. A língua nos é ensinada pelas pessoas entre as quais nascemos. Assim acontece em todas as esferas da vida: na religião, na arte, na moralidade, na jurisprudência, na ciência e assim por diante. As "sementes das ciências" são naturalmente inerentes em todos os seres humanos. Toda ciência está fundamentada em princípios gerais, evidentes por si mesmos. Todo conhecimento se apóia na fé. Toda prova, finalmente, pressupõe "um princípio de demonstração". Há princípios lógicos, matemáticos, filosóficos, éticos e, semelhantemente, religiosos e teológicos que, embora sejam muito gerais e abstratos, são aceitos por todas as pessoas e em todas as épocas, e têm o selo da naturalidade e da necessidade. As leis do pensamento são as mesmas para todos; a teoria dos números é a mesma em todo lugar; a diferença entre o bem e o mal é conhecida por todos. Da mesma maneira, não há pessoas sem religião e sem conhecimento de Deus. Isso só é explicável sobre

o pressuposto de princípios evidentes em si mesmos, idéias comuns a todos, "verdades eternas" que foram instiladas na mente humana por natureza. Na religião, quer queiramos ou não, sempre temos de voltar à "semente da religião", uma "noção da divindade", um "instinto divino", um "conhecimento inato". A própria Escritura exemplifica isto. Ao mesmo tempo em que ela nos liga o mais poderosamente possível à revelação objetiva de Deus na natureza e na graça, ela testifica que a humanidade é imagem e geração de Deus, que os seres humanos possuem em suas mentes a capacidade para ver Deus em suas obras e têm a exigência da lei escrita em seus corações (Gn 1.26; At 17.27; Rm 1.19; 2.15).

Tudo depende, em relação a isso, da compreensão correta desse caráter original das "idéias comuns". Elas foram descritas, de formas variadas, como "implantadas", "congênitas", "incriadas", e assim por diante. Ninguém emprega essas palavras em um sentido literal. Refletindo sobre essas expressões, quase todos os teólogos explicam rapidamente que elas não significam que essas "idéias inatas" vêm prontas por ocasião do nascimento e estão presentes na mente humana como "formas impressas". Nesse sentido, portanto, não há idéias inatas. Deus, sob nenhum ponto de vista, não faz que os seres humanos entrem no mundo como adultos, mas permite que eles nasçam como crianças impotentes que precisam de cuidados. Essas crianças morrem se não forem alimentadas e cuidadas em seu ambiente. Não obstante, escondido nessa criança está o adulto maduro do futuro. Isso também é verdadeiro intelectual, ética e religiosamente.

O "conhecimento implantado de Deus" não significa que todas as pessoas são imediatamente capacitadas por Deus com conhecimento suficiente para que não precisem da revelação. O termo não diz que somos capazes, por nós mesmos, de deduzir conhecimento consciente, claro e válido de Deus a partir do conteúdo de nossa própria mente. O que ele diz é que possuímos tanto a *capacidade* (aptidão, faculdade), quanto a *inclinação (habitus*, disposição) para chegar a um firme, certo e infalível conhecimento de Deus. Os seres humanos adquirem esse conhecimento no curso normal de desenvolvimento e no ambiente no qual Deus lhes deu o dom da vida. Ele surge espontaneamente e sem coerção, sem argumentação científica e sem prova. As palavras "implantado", "natural" e "inato", conseqüentemente, não significam "aquilo com o que" uma pessoa nasce, mas meramente indicam que o conhecimento de Deus surge naturalmente, juntamente com todos os dados científicos, na mente humana. Elas não devem ser interpretadas como opostas à doutrina de que os seres humanos nascem como folhas de papel em branco, sem qualquer conteúdo material específico em sua mente. Em vez disso, elas são opostas à interpretação de que os seres humanos são inicialmente levados ao conhecimento de Deus externamente - por uma revelação específica, uma prova científica, artificialmente, por assim dizer, por alguma forma de coerção. É assim que a teologia cristã sempre entendeu essas expressões. Elas são, portanto, intercambiáveis com termos como "sem instrução", "por natureza", "um poder implantado", "sem

estudo prévio", "sem qualquer raciocínio difícil". O conhecimento de Deus é inato em nós porque, por meio de princípios congênitos em nós, podemos prontamente perceber que Deus existe.[49]

Locke, portanto, está errado ao comentar que, se com o termo "idéias inatas" queremos nos referir apenas a uma capacidade para o conhecimento, então todo conhecimento poderia ser chamado de "inato". O conhecimento de Deus é chamado de "implantado" ou "inato" porque todo ser humano, no curso normal dc seu desenvolvimento, *deve* vir a conhecê-lo. Assim como as pessoas, ao abrirem seus olhos, automaticamente vêem o sol e, por meio de sua luz, discernem os objetos, assim também, por sua própria natureza, no momento em que ouvem que há um Deus e uma diferença entre o bem e o mal, concordam com essas afirmações. Elas não podem agir de outra maneira. Elas aceitam essas verdades sem qualquer compulsão ou prova, porque elas são evidentes por si mesmas. Por essa razão, o conhecimento de Deus é chamado de "inato" e falar de uma potência inata ou de uma faculdade inata não é satisfatório. Por um lado, contra a teoria das idéias inatas, ela declara que os seres humanos não nascem plenamente equipados com um conhecimento pronto de Deus, mas o adquirem imediatamente, pelo impacto interior da revelação sobre sua consciência. Por outro lado, diante do empirismo, ela indica que essa revelação de Deus fala tão clara e poderosamente, e encontra tanta ressonância no coração de todos, que pode ser chamada de exclusivamente apropriada para os seres humanos e incriada neles. Ao usar essa linguagem, a teologia faz plena justiça não somente á Escritura, mas também à psicologia e à História. Há uma revelação de Deus em todas as suas obras, não somente fora, mas especialmente dentro dos seres humanos. A própria humanidade constitui a parte primária da natureza a partir da qual Deus é conhecido. A partir de todo o reino da natureza, tanto o que é exterior quanto o que é interior a nós, seres humanos, recebe impressões e obtém percepções que, antes de todo raciocínio e prova, alimentam em nossa mente a noção do Ser Supremo. É o próprio Deus que não deixa nenhuma pessoa sem testemunho [cf. At 14.17].

0 CONHECIMENTO ADQUIRIDO DE ÜEUS

[172] Embora o "conhecimento implantado de Deus" e o "conhecimento adquirido de Deus" não possam ser opostos, há uma distinção entre os dois. Freqüentemente essa distinção é elaborada para significar que o primeiro denota o conhecimento de Deus com o qual as pessoas nascem e que surge a partir de seu próprio ser, e o segundo para significar aquilo que vem aos seres humanos a partir de fora, pela observação, e serve para aumentar e expandir o primeiro. Essa construção, porém, não descreve a diferença com exatidão. Pois, falando estritamente, nenhum conhecimento, seja de Deus ou do mundo, é inato. Todo conhecimento entra na mente humana a partir do exterior. Inata é apenas a capa-

[49] Tomás de Aquino, de acordo com J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* í, 348.

cidade para o conhecimento, mas essa capacidade inata só é ativada pela ação e pelo impacto do mundo dentro de nós e ao nosso redor. Embora a "semente da religião" seja, de fato, inerente aos seres humanos, é necessário todo o campo da vida humana para fazê-la germinar e crescer. Assim como os seres humanos, embora tenham olhos desde o momento do nascimento, só vêem os objetos sob a luz do sol, assim também os crentes inicialmente vêem Deus em todas as obras de suas mãos. No capítulo anterior, aprendemos, além disso, que a teologia cristã nunca empregou o "caráter inato" e "incriado" de nosso conhecimento de Deus para significar que os seres humanos trazem consigo certo conhecimento consciente de Deus desde o momento de seu nascimento. Ela só usou essa linguagem para indicar que um conhecimento de Deus nunca precisa ser instilado nas pessoas por coerção ou violência, nem por argumentação lógica ou provas atrativas, mas pertence aos seres humanos por sua própria natureza e surge espontânea e automaticamente. Os seres humanos, no curso de um desenvolvimento normal, chegam a certo conhecimento de Deus sem compulsão ou esforço. Conseqüentemente, o conhecimento inato de Deus não é oposto ao conhecimento adquirido de Deus, pois, em um sentido mais amplo, o primeiro também pode ser chamado de adquirido. De fato, a revelação de Deus precede os dois, pois Deus não se permite ficar sem testemunho. Com seu poder eterno e com sua divindade, ele exerce pressão revelatória sobre os seres humanos tanto de fora quanto de dentro. Deus confronta os seres humanos no reino da natureza tanto quanto no reino da humanidade, no coração e na consciência, na adversidade e na prosperidade. E os seres humanos, tendo sido criados à sua imagem, foram dotados com a capacidade de receber as impressões dessa revelação e, assim, adquirir uma noção e um conhecimento do Ser Eterno. O conhecimento inato de Deus, no momento em que se torna cognição e, portanto, não somente habilidade cognitiva, mas também ação cognitiva, nunca se originou sem a ação da revelação de Deus, de dentro e de fora, e, portanto, nesse sentido, é adquirido.

Por essas razões, a distinção entre conhecimento inato e conhecimento adquirido de Deus foi geralmente definida de modo diferente no passado. Ela consistia em duas coisas: (1) o conhecimento inato de Deus é adquirido espontaneamente, sem esforço ou coerção, enquanto o conhecimento adquirido de Deus é alcançado pelo raciocínio e pelo argumento, pela reflexão e pela demonstração, ao longo das linhas de causalidade, eminência e negação. O primeiro é noético (apreendido pelo intelecto), o segundo é dianoético (resultado de pensamento discursivo). (2) Daí surge a segunda distinção, a saber, que enquanto o primeiro consiste somente em princípios e é universal e necessário, o segundo é mais detalhado e elaborado, fornece proposições mais concretas e está, portanto, sujeito a todos os tipos de dúvida e crítica. Quase todos aceitam como um fato estabelecido que Deus existe. As provas para a existência de Deus, porém, foram desenvolvidas pela mente humana e, portanto, são, ora desprezadas, ora altamente valorizadas.[50]

[50] B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 41, 44.

Dessa maneira, a distinção entre os dois foi corretamente descrita. A diferença não está em que o conhecimento inato de Deus tem sua fonte nos seres humanos, enquanto o conhecimento adquirido de Deus surge do mundo. Até mesmo a prova moral é produto da consciência moral inerente aos seres humanos. Em ambos os casos, é a mesma revelação completa de Deus que introduz o conhecimento de Deus em nossa consciência. Mas, no caso do conhecimento inato de Deus, essa revelação age sobre a consciência humana, criando impressões e intuições. No caso do conhecimento adquirido de Deus, os seres humanos refletem sobre essa revelação de Deus. Sua mente trabalha, os processos de pensamento são acionados e, com a mente clara, eles procuram, pelo raciocínio e pela prova, partir da observação das criaturas para [a realidade de] Deus. O fato é que os seres humanos não se contentam com impressões e intuições em nenhuma área do conhecimento. A mera consciência de uma coisa não é suficiente para eles. Para eles, não é suficiente saber: eles querem saber que sabem. Eles desejam explicar o *como* e o *porquê* de seu conhecimento. O conhecimento empírico do dia-a-dia é sempre conduzido para alcançar um conhecimento verdadeiro, científico. É também por isso que a fé aspira a se tornar teologia e o conhecimento inato de Deus procura se completar no conhecimento adquirido de Deus.

A divisão entre conhecimento inato e conhecimento adquirido de Deus é geralmente aplicada somente à "teologia natural", que é, então, distinta e geralmente colocada cm oposição à "teologia revelada". Anteriormente, já nos esforçamos para tratar dessa questão com certa profundidade.[51] Não há algo como uma teologia natural à parte que pode ser obtida sem qualquer revelação, somente com base na consideração reflexiva do universo. O conhecimento de Deus que é reunido na assim chamada teologia natural não é produto da razão humana.

Em vez disso, a teologia natural pressupõe, antes de tudo, que *Deus* se revela nas obras de suas mãos. Não são os seres humanos que buscam a Deus, é Deus que busca os seres humanos, também por meio de suas obras na natureza. Sendo esse o caso, ela também pressupõe que não são os seres humanos que, pela luz natural da razão, entendem e conhecem essa revelação de Deus. Embora todas as religiões pagãs sejam positivas [concretas], o que é necessário, do lado humano, é uma mente que tenha sido santificada e olhos que tenham sido abertos para serem capazes de ver a Deus, o Deus vivo e verdadeiro, em suas criaturas. E nem mesmo isso é suficiente. Nem mesmo os cristãos seriam capazes de entender a revelação de Deus na natureza e reproduzi-la com exatidão se o próprio Deus não tivesse descrito em sua Palavra como ele se revelou e o que ele revelou sobre si mesmo no universo como um todo. O conhecimento natural de Deus é incorporado e apresentado detalhadamente na Escritura. Portanto, os cristãos seguem um método completamente errado quando, ao tratar da teologia natural, eles, por assim dizer, se despojam da revelação especial de Deus na Escritura e da iluminação do Espírito Santo, discutem-na à parte de todos os pressupostos cristãos e, depois, dirigem-se à revelação especial.

[51] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 302-22 (nos. 85-89: "Revelação Geral").

Até mesmo quando os cristãos fazem teologia, desde o princípio eles firmam os dois pés no fundamento da revelação especial. Eles são crentes em Cristo não somente na doutrina de Cristo, mas igualmente na doutrina de Deus. De pé sobre esse fundamento, eles olham ao seu redor e, usando os óculos da Sagrada Escritura, vêem em todo o mundo uma revelação do mesmo Deus que eles conhecem e confessam em Cristo como seu Pai que está no céu. Portanto, não podemos interpretar o conhecimento inato e o conhecimento adquirido de Deus como o conhecimento que extraímos da criação, independente da revelação especial. Desde nossa mais tenra mocidade, a revelação especial de Deus em Cristo exerceu sua influência sobre todos nós. Nascemos na aliança da graça, portanto, como cristãos. Todos os tipos de influência cristã produziram o conhecimento de Deus que possuímos agora. Essas influências nos afetaram muito mais do que o impacto que a revelação de Deus na natureza teve sobre nós e, à luz dessa revelação *especial,* todos nós aprendemos a enxergar a natureza e o mundo ao nosso redor. Todos nós estamos em débito com a revelação *especial* de Deus em sua Palavra pelo conhecimento de Deus que extraímos da natureza. Se não tivéssemos ouvido Deus nos falando nas obras da natureza, seríamos todos como os pagãos, para quem a natureza fala em uma cacofonia e linguagens confusas. Agora, porém, essa revelação de Deus na natureza também é muito preciosa. Ora, quer Deus nos fale no reino da natureza ou no da graça, na criação ou na recriação, por meio do Logos ou em Cristo, no Espírito de Deus ou no Espírito de Cristo, é sempre o mesmo Deus que ouvimos nos falando. A natureza e a graça não são opostas: temos um Deus de quem, por meio de quem e para quem ambas existem.

Isso se aplica tanto ao conhecimento inato quanto ao conhecimento adquirido de Deus. Devemos os dois à Escritura. É verdade que a Escritura não tenta provar a existência de Deus.[52] Ela parte daí e pressupõe que os seres humanos conhecem e reconhecem Deus. Ela não considera os seres humanos como tendo caído tão profundamente que, para crer, precisem de uma prova prévia da existência de Deus. Eles são portadores da imagem de Deus, geração de Deus e dotados de uma mente (voüç) para discernir o poder eterno de Deus e sua divindade na obra da criação. A Escritura interpreta a negação da existência de Deus como sinal de insensatez, de profunda degradação moral (SI 14.1). As pessoas culpadas disso são exceções, não a regra. Via de regra, a Escritura conta a respeito de pessoas que livre e instintivamente reconhecem a existência de Deus. Ela recorre à consciência racional e moral, não ao raciocínio do intelecto. Ela não analisa e argumenta, mas nos mostra Deus em todas as obras de suas mãos. Mas *isso* ela faz abundante e enfaticamente. "Os céus e a terra, e todas as criaturas, ervas e plantas, chuva e seca, anos frutíferos e infrutíferos, comida e bebida, saúde e doença, riqueza e pobreza e todas as coisas",[53] de fato, falam

[52] A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament,* org. S. D. F. Salmond (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904), 73ss.

[53] Cf. *Catecismo de Heidelberg,* domingo 10, pergunta e resposta 27.

de Deus aos crentes. Não há uma só partícula do mundo na qual seu poder e divindade não apareçam. Os seres humanos estão ligados ao céu e à terra, aves e formigas, lírios do campo e outras flores, de modo que podem ver e reconhecer Deus neles. "Levantai ao alto os olhos e vede. Quem criou essas coisas?" (Is 40.26). A Escritura não faz raciocínios abstratos. Ela não faz de Deus a conclusão de um silogismo, deixando que decidamos se o argumento é bom ou não. Em vez disso, ela fala com autoridade. Teológica e religiosamente, ela tem Deus como seu ponto de partida. Ela exibe as perfeições de Deus em suas obras e requer que nós o reconheçamos. "O boi conhece o seu possuidor, e o jumento, o dono da sua manjedoura; mas Israel não tem conhecimento, o meu povo não entende" (Is 1.3). Nem por um minuto ela duvida que Deus se revela em suas criaturas e que jamais deixa alguém sem um testemunho (At 14.17; Rm 1.19).

Dessa maneira, recorrendo a todo o mundo criado como uma testemunha e uma revelação de Deus, a Escritura contém germinalmente tudo aquilo que foi elaborado e dialeticamente desenvolvido nas provas. Há verdade no comentário de C. I. Nitzsch[54] dc que a Escritura nos dá um começo e uma analogia da prova etiológica [cosmológica] em Romanos 1.20, da prova teleológica no Salmo 8 e em Atos 14.17, da prova moral em Romanos 2.14 e da prova ontológica em Atos 17.24 e Romanos 1.19, 32. A essa coleção podemos acrescentar que a Escritura, cm um texto notável, raciocina partindo da existência dos seres humanos para a existência de Deus. Os ímpios pensam que Deus não os vê e não pode vê-los, por isso o poeta pergunta: "O que fez o ouvido, acaso não ouvirá? E o que formou os olhos será que não enxerga?" (SI 94.9; cf. Êx 4.11). O poeta, aqui, parte da idéia de que Deus fez os seres humanos à sua semelhança e, portanto, as capacidades presentes nos seres humanos também devem estar presentes em Deus, assim como Paulo infere, do fato de que somos geração de Deus, que a divindade não pode ser como o ouro, a prata ou a pedra (At 17.29).

Quando a Escritura fala dessa maneira, não na linguagem da lógica, mas na linguagem da testemunha, não recorrendo ao raciocínio do intelecto, mas ao coração e à consciência humanos, a toda a consciência racional e moral dos seres humanos, ela nunca faz isso sem poder e influência. Também a esse respeito ela é "viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração" (Hb 4.12). Também, sem argumento lógico e sem argumentação filosófica, a Escritura é poderosa em seu testemunho porque é Palavra de Deus e encontra ressonância na natureza racional e moral de cada ser humano. É o próprio Deus que não deixa ninguém sem testemunho. E são os próprios seres humanos que, tendo sido criados à imagem de Deus, são compelidos a ouvir seu testemunho e aceitá-lo apesar de si mesmos. Sob essa luz também devemos examinar as assim chamadas provas para a existência de Deus. Isso nos impedirá tanto de superestimar quanto de desprezar essas provas.

[54]C. I. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849), 142.

PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

[173] Até mesmo nos filósofos antigos (Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Plutarco, Séneca e Cícero) já encontramos as provas desenvolvidas para a existência de Deus. A partir da beleza, da harmonia, do movimento, do propósito e do projeto do mundo, da razão e da consciência inata, da importância da religião para o Estado e para a sociedade, e do consenso entre os povos da terra, esses pensadores inferiram a existência de um ser autoconsciente, racional e divino.[55] A teologia cristã adotou todas essas provas, tendo muito prazer em discuti-las. Agostinho até mesmo acrescentou o argumento da existência dos universais.[56] Ela não desdenha o apoio oferecido pela filosofia pagã, e ao mesmo tempo em que rejeitou o dualismo do Gnosticismo e do Maniqueísmo, viu a natureza como uma obra de Deus. Essa postura da igreja cristã é ainda mais notável porque o Cristianismo, em certa medida, assumiu uma atitude hostil em relação ao cosmos e enfatizou, acima de tudo, a salvação da humanidade. Mas, apesar do ascetismo que abriu seu caminho na igreja cristã, a natureza era e continuou sendo, para a teologia cristã, uma criação do mesmo Deus que se revelou em Cristo como Recriador e Salvador. Logo, ela começou a supervalorizar o valor e a força dessas provas. É verdade que alguns pais da igreja afirmaram que os pagãos chegaram a uma religião natural pura e que o caminho dessas provas é muito difícil para os pecadores.[57] No entanto, pouco a pouco as provas perderam seu caráter religioso. Elas foram separadas de todas as condições morais. O conhecimento adquirido de Deus foi separado e recebeu um lugar próximo ao conhecimento inato de Deus. A teologia cristã se tornou cada vez mais convencida de que as verdades da religião natural eram demonstráveis da mesma maneira que as da matemática ou da lógica. Elas não eram realmente "artigos de fé", mas "preâmbulos aos artigos de fé".[58] O argumento ontológico do *Pros/ogium,* de Anselmo, assumido por uns poucos teólogos, como Hales e Boaventura, foi, de fato, rejeitado pela maioria deles porque, disseram eles, é somente por meio das criaturas que podemos chegar à existência dc Deus.[59] Mas, além disso, as provas foram muito avaliadas e muita atenção foi dedicada a elas. Na teologia natural, de acordo com a interpretação geral, fica-se de pé sobre um fundamento racional científico anterior e à parte da fé.[60] E, até hoje, Roma e a teologia Católica Romana ainda sustentam a mesma posição racionalista.[61] O Vaticano declarou

[55] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* I[4], 885ss.; II[4],771ss; IIP, 3S7ss.; IV[3], 133ss.

[56] Agostinho, *Bondage of the Will,* II, 3-15; W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. D. von Coelln, 3ª. ed., 2 vols. em 3 (Cassei: K. C. Drieger, 1832-38), I, 125-29.

[57] Atanásio, *Against the Nations,* 35ss.

[58] Tomás de Aquino, *Summa theol.,1,* q. 2, art. 2; *idem, Summa contra gentiles,* I, 10-13.

[59] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, *10-12.*

[60] J. Schwane. *Dogmensgeschichte,* III, 107ss.

[61] D. Petavius, *Theol. dogm.,* I, c. 2; F. Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis,* 4ª. ed., 4 vols. (Venetiis: Typographia Ballconiana, 1693), 1,22-26; *Theologia Wircehurgensis* (1880), III, 1-20; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 3-41; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* I[3], 673ss.; II[2], 668ss.; J. Schwctz, *Theologia fundamentalis seu general is* (Viena: Congrcgationis Mechitharisticae, 1867), I, § 4-8; C. Pesch, *Prael. dogm.,* 11,1-20; F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* 3 vols. (Freiburg i. B. c St. Louis: Herder, 1895-96), I[7], 103ss.; G. Jansen, *Prael. theol.,* I, 39-51.

que Deus pode ser conhecido com certeza a partir da criação, pela luz natural da razão.[62]

A Reforma, de fato, adotou essa teologia natural juntamente com suas provas, mas, em vez de tratá-la antes da doutrina da fé, incorporou-a na doutrina da fé. Calvino, tomando como seu ponto de partida a "semente da religião", viu sinais e testemunhos indisputáveis da majestade de Deus em "cada partícula do universo": no céu estrelado, no corpo humano, na alma, na preservação de todas as coisas *(etc.);* mas, tendo dito isso, imediatamente nos lembra de que essa "semente da religião", embora esteja inerradicavelmente implantada em todos os seres humanos, pode ser sufocada e não produzir fruto. Os seres humanos, tendo perdido a capacidade de ver a Deus, precisam do olho da fé.[63] Em outros teólogos reformados vemos a teologia natural ocupando o mesmo lugar.[64]

Logo, porém, a teologia protestante começou a tomar o caminho do racionalismo. Embora a teologia natural fosse, inicialmente, um relato, à luz da escritura, daquilo que os cristãos podem conhecer sobre Deus a partir de sua criação, logo ela se tornou uma exposição daquilo que as pessoas incrédulas racionais podiam aprender da natureza pela força de seu próprio raciocínio. Em outras palavras, a teologia natural se tornou teologia racional. Descartes considerou a idéia inata [de Deus] uma prova irrefutável da existência de Deus. Voetius ainda discerniu a diferença entre essa argumentação racionalista e a doutrina reformada da teologia natural,[65] mas os teólogos posteriores progressivamente a perderam de vista.[66] O racionalismo, por toda a parte, fez sua entrada triunfal. A teologia natural se tornou a teologia real, científica e demonstrável pela qual a teologia revelada se tornou cada vez mais marginalizada e fora de ação. As provas foram divididas em classes e elaboradamente desenvolvidas. As provas metafísicas foram divididas em provas baseadas no movimento, na causalidade e no caráter acidental do universo. As provas físicas foram divididas em provas baseadas na harmonia, na ordem e no propósito do universo, em particular no sol, lua, estrelas, fogo, luz, terra, água, animais, plantas, seres humanos, alma, ouvidos, olhos, mãos, instintos, e assim por diante; as provas históricas, em provas baseadas sobre o "consentimento universal", a sociedade, as artes e as ciências, revelação, profecia e milagres; as provas morais, em provas baseadas na consciência, na liberdade, na moralidade, no juízo, na recompensa e na punição e, finalmente, também provas matemáticas.[67]

---

[62] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 302 (n°. 85).

[63] J. Calvino, *Instituías,* I.iv.l; I. v.1-10, 11-15.

[64] Z. Ursino, *Tract. theol.,* (1584), 37-44; P. M. Vermigli, *Loci,* 2 ss.; Musculus, *Loci,* 2ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, 4; cf. A. Schweizer, *Die glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell, Füssli, 1844-47), I, 156ss.

[65] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 445-525; cf. I, 167ss.

[66] J. Alsted, *Theologia naturalis* (1623); P. van Mastricht, *Theol.,* II, 2; Johannes à Marck, *Het Merch der christene Gotgeleerheil* (Roterdã: Nicolaas en Paulus Topyn, 1741), I, 1,14; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* III, q. I.

[67] J. Buddeus, *De atheismo et superstitione,* org. Lulofs (1767), 224-318; e literatura adicional em C. Vitringa, *Comm.;* e em J. Walch, *Bibi. theol. sei,* I, 676; J. Doedes, *Inleiding lo de Leer van God,* 200-217.

Essa auto-suficiência da teologia natural continuou até Kant, que sujeitou as provas a um rigoroso criticismo, argumentando que a razão retórica tem de terminar com um *non liquet* (não está claro). Mas ele novamente tentou estabelecer a existência de Deus como um postulado da razão prática.[68] Desde então, as provas foram desacreditadas na obra de numerosos teólogos. Jacobi até mesmo considerou impossível provar a existência de Deus, pois, nesse caso, Deus seria uma conclusão dependente dos fundamentos usados no argumento.[69] Outros, embora vissem a falácia desse raciocínio, ainda tinham muito pouco, se tinham algum, uso para essas provas da existência de Deus, consideradas desnecessárias para os crentes e inúteis para os incrédulos, e concluíram que elas deviam ser eliminadas da dogmática.[70] Mas, por maior que fosse o número desses críticos, sua tentativa de aliviar a doutrina de Deus na teologia e na filosofia do fardo dessas provas teve pouco sucesso. Eles mesmos discutem todas elas - algumas em grande profundidade - somente para provar sua falta de convicção. Ininterruptamente, em marcha constante, os filósofos e teólogos continuam a discutir as provas da existência de Deus meticulosamente e em profundidade.

Há, porém, substancial divergência sobre a forma na qual as provas devem ser apresentadas, as forças que elas possuem individual e coletivamente e o resultado ao qual elas conduzem. Na filosofia de Hegel, as provas tinham importância muito maior do que na de Kant. Hegel atribuiu a elas grande valor como autodemonstração de Deus na humanidade, e, portanto, atribuiu grande valor especialmente à prova ontológica.[71] Na forma dada a ela por Anselmo e Descartes, esse argumento ontológico foi virtualmente abandonado universalmente. Muitos pensadores, porém, têm tentado desenvolvê-lo ao longo das linhas de Platão, Agostinho e Aquino e defendê-lo como uma prova que surge das idéias e normas da mente humana.[72] Pela natureza do caso, o argumento cosmológico é apresentado de formas muito diferentes, pois tem-se corretamente afirmado que, se a existência dc Deus pode ser provada a partir da existência do universo, cada pedaço de palha serve para esse fim.[73] Também há grande divergência

[68] Veja H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 535 (n°. 141).

[69] F. H. Jacobi, *Von den gottliche Dingen,* in *Werke,* 8 vols. (Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-25), III, 368, 567.

[70] F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Scidel, 1802), §30; F. Schiciermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989), II, §33; A. Twesten, *Vorlesurgen iiber die Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1829-37), II, 19; J. C. K. von Hoffmann, *Der Schnftbeweis,* 3 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-60), I², 62; J. T. Beck, *Vorlesungen iiber christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87); F. H. R. Frank, *System der christlichen Warheit,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1878-80), I²,62; F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 6 vols. (Gütersloh: C.Bertelsmann, 1902), II, 1-17; E. Bõhl, *Dogmatik* (Amsterdã: Scheffer, 1887), 16ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik, 2* vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 30ss.; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne, 2* vols. (Lausanne: Georges Bridei, 1895-96), 1,216; L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doesburgh, 1887), 499ss.

[71] G. W. F. Hegel, "Über die Bevveise vom Dasein Gottes", in *Werke,* 4ª. ed. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999-2000), XII,169ss.; 291ss.

[72] James Orr, *The Christian View of God and the World* (Nova York: Randolph, 1893), 124-27,479. On" também recorre a Pfleiderer, Green, Harris, *etc.*

[73] Vanini, citado por A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 31.

sobre a força dessa prova. De acordo com alguns, ela não conduz a uma causa absoluta;[74] de acordo com outros, ela só prova a existência de um "fundamento mundial" absoluto,[75] sem lançar qualquer luz sobre a natureza dele;[76] outros, ainda, alegam que, direta ou indiretamente, ele atesta a existência de um Deus pessoal.[77]

Sob a pressão da negação darwinista de todo propósito, o argumento teleológico desiste de usar a ordem e o propósito do universo como prova, mas, na opinião de muitos, ganha força renovada quando, como argumento do projeto, está baseado no próprio processo evolucionário, um processo que pode ser observado no mundo quando gradualmente produz a existência da vida, da mente humana, da ciência e da arte, da religião e da moralidade e, assim, evidencia trabalho, uma vontade, um propósito.[78] O argumento moral, que também é apresentado em uma variedade de formas, ganhou grande importância especialmente como resultado da obra de Kant. Atualmente, ele é elaborado especialmente da seguinte forma: da autonomia da mente perante a natureza - uma autonomia que é manifesta de um extremo a outro da cultura humana, particularmente na consciência moral e na vida moral dos seres humanos - procede a existência ou de uma ordem moral mundial[79] ou de um Deus pessoal.[80] O argumento do consentimento universal, finalmente, é sustentado ou na antiga forma ou na forma modificada, no sentido de que extrai sua força primária da natureza religiosa da humanidade, que foi estabelecida além de toda dúvida pela pesquisa histórica, psicológica e filosófica e - desde que não seja uma ilusão - postula a existência, a revelação e a cognoscibilidade de Deus.[81] Nas obras de numerosos pensadores, essas provas terminam com a conclusão de que o materialismo e o panteísmo (naturalismo e idealismo) são ineficazes para resolver o problema da

[74] A. B. Bruce, *Apologelics* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892), 149.

[75] A. E. Biedermann, *Christliche Dogmalik* (Zurique: Fussli, 1869), §645ss.; cf. E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), TI, 114ss.; F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* (Berlim: Hertz, 1892), 239ss.

[76] H. Spencer, *First Principies,* 51-123, csp. 87-97; C. B. Spruyt, "lets over den Oorspron en het We/en van den Godsdienst", *De Gids* 50 (abril de 1886); *Molenaar, *Bijblad van de Hervorm* (21 de maio de 1885).

[77] 1. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), 1,248; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), I[2], 122; J. Doederlein, "Was fehlt dcm ontologischen Beweis?", *Zeitschrift für Philosophie undphilosophischen Kritik* 88/1 (1886): 52; James Orr, *Christian View,* 116.

[78] James Martineu, *A Study ôf Religion,* 2 vols. (Oxford: Clarendon; Nova York: MacMillan, 1888), I, 270-333; J. Orr, *Christian View,* 117ss.; Robert Flint, *Theism: Being the BairdLecturefor 1876* (Edimburgo e Londres: W. Blackwood, 1883); James Houghton Kennedy, *Gottesglaube und moderne Wèltanschauung* (Berlim: H. Reuthers, 1893); J. H. A. Ebrard, *Apologetics,* trad. W. Stuart e John MacPherson, *2".* ed., 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1886-87), 1,235ss.; Paul Janet, *Les causesfinales,* 2ª. ed. (Paris: Bailliére et Cie., 1882).

[19] L. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte von de Godsdienstleer,* 321 ss.

[80] A. Ritschl, *Theologie undMetaphysic* (Bonn: A. Marcus, 1886), 8ss.; *idem, Rechtfertigung und Versuchung,* III[3],200; J. Kaftan, *Truth of the Christian Religion,* trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1894), II, 76ss.; J. Kõstlin, "Die Beweise flir das Dasein Gottes", *Theologische Studien und Kritiken* 48 (1875): 601-55; 49 (1876): 7-80.

[81] J. Orr, *Christian View,* 134-37; Samuel Harris, *The Philosophie Basis of Theism* (Nova York: C. Scribner's Sons, 1893), 345-65.

existência e todo esse universo, em sua origem, natureza e destino só pode ser explicado sobre uma posição teísta.[82]

[174] A classificação das provas não precisa nos deter por muito mais tempo. Embora ela difira na terminologia e na forma, ela sempre se refere às mesmas coisas. Duas das provas (o argumento cosmológico e o teleológico) deduzem, respectivamente, a existência de Deus a partir da origem e do propósito do mundo. Outras duas são baseadas, respectivamente, na natureza racional e na natureza moral dos seres humanos (o argumento ontológico e o moral). As duas restantes são baseadas especialmente na História e deduzem a existência de Deus, respectivamente, do consentimento universal e da História da humanidade (o argumento do consentimento e o histórico-teológico).[83]

O argumento cosmológico

A prova cosmológica ocorre em diferentes formas. Do movimento, ela deduz um "motor primário não movido" (Aristóteles). Do mutável, ela infere o não-mutável (João Damasceno). Do relativo, ela infere o absolutamente perfeito (Boethius, Anselmo). De uma série de causas que não pode ser infinita, ela deduz uma "primeira causa eficiente" (Tomás de Aquino). Da existência contingente do mundo, ela se volta para uma existência necessária; da existência dependente, para a auto-existência (Ricardo de São Vítor); da existência do relativo, para a existência do absoluto (Spinoza, Hegel, Hartmann, Scholten); da interdependência relativa de todas as criaturas, para a dependência absoluta de todas as criaturas de um poder divino mais elevado (Lotze) e assim por diante. Em todas essas formas, porém, o argumento cosmológico faz a mesma coisa. Ele deduz a existência de uma causa a partir da existência demonstrável de um efeito. Por si mesma, essa conclusão é perfeitamente legítima, apesar das críticas de Hume e Kant. Se não pudermos mais aplicar a lei da causalidade, toda ciência será impossível. Mas as provas cosmológicas partem de certos pressupostos que não são auto-evidentes e certos para todos. Ela pressupõe não somente que todos os objetos particulares do mundo são contingentes, finitos, relativos e imperfeitos, mas que isso é verdade também para todo o universo. Ela pressupõe que uma corrente infinita de causas é inconcebível e que a lei da causalidade também se aplica ao universo como um todo.

Ora, a prova cosmológica só tem força de evidência se todos esses pressupostos estiverem corretos. Ela corretamente conclui que, assim como as coisas, individualmente, também o mundo, como um todo, incluindo todas essas coisas, deve ter uma causa. Mas isso é o mais longe que ela pode nos levar. Isso não diz nada sobre o caráter e a natureza dessa causa. Toda pessoa que conclua que o mundo deve ter uma causa fez plena justiça a esse argumento. Que essa causa

[82] A. Bmce, *Apologelics,* 159ss.; R. Fliní, *Antitheistic Theories: Being the Baird Lectures for 1877* (Edimburgo e Londres: W. Blackwood, 1879); J. McCosh, *The Method ofDivine Government* (Nova York: R. Cárter, 1860); Samuel Harris, *God the Creator and Lord of Ali,* 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897); J. Morris, *A New Natural Theology: Based on the Doctrine ofEvolution* (Londres: Rivington, Percival, 1896).

[33] A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 43-44.

é infinita, absoluta e perfeita não é algo que pode ser depreendido diretamente do argumento cosmológico, mas tem sua fonte em outras considerações. Ora, uma série infinita de causas, de fato, é inconcebível. Ninguém aceita essa série infinita. Todos reconhecem a existência de um fundamento absoluto, um ser primário, quer ele seja chamado Deus, ou Absoluto, Substância ou Poder, Matéria ou Vontade. Se esse pressuposto estiver correto - como todos, de fato, admitem - o argumento cosmológico nos leva a uma importante conclusão, isto é, à Causa auto-existente, portanto infinita, eterna e absoluta do mundo. Mas se essa causa é transcendente ou meramente imanente, pessoal ou impessoal, consciente ou inconsciente, é algo que de nenhuma maneira é estabelecido por esse argumento.

Muitos pensadores tentaram inferir algo mais do argumento cosmológico, seja pela inferência direta ou indireta. Alguns tentaram fazer isso por inferência direta, argumentando que um efeito não pode conter mais do que a causa, e que se pode, portanto, inferir, da existência de seres pessoais, conscientes e livres, mais do que da existência do mundo, a existência de um Ser pessoal, consciente e livre que é, ao mesmo tempo, a Idéia suprema, a Razão absoluta. Essa lógica não se mantém, porém, porque ela, arbitrariamente, concebe a conexão causa-e-efeito como uma emanação e, quando aplicada a Deus, também exigiria que ele fosse material, físico e até mesmo impuro e profano. Outros, portanto, seguindo um caminho indireto, argumentam que uma Causa infinita e absoluta, uma entidade que existe de si mesma, em si mesma e por si mesma, tem de ser Espírito ou Pessoa. Contra essa posição devemos objetar que o argumento cosmológico não fornece qualquer informação sobre a natureza interior dessa primeira causa, que não temos o direito de aplicar a lei da causalidade a essa primeira causa e que, portanto, não se pode dizer nada de específico sobre ela. Assim, somos deixados com a conclusão de que - admitindo a impossibilidade de uma série infinita de causas - o argumento cosmológico, na melhor das hipóteses, fornece uma causa auto-existente, primeira e absoluta para o mundo.

O argumento teleológico

O argumento teleológico, partindo da ordem e da beleza, da harmonia e do propósito observável no mundo, seja em sua inteireza ou nas criaturas particulares (as estrelas, os elementos, a terra, os seres humanos, os animais, as plantas, a mão, o olho, *etc.),* infere a existência de uma causa inteligente. Embora o argumento teleológico sempre impressione as pessoas e tenha sido mencionado com respeito por Kant, ele, especialmente em tempos recentes, encontrou/apontou numerosas objeções a ele.

Antes de tudo, o materialismo afirma que não há propósito nas coisas, e a interpretação teleológica da natureza deve abrir caminho para a interpretação mecânica.[84] O panteísmo, além disso, afirma que a presença de ordem e pro-

[84] E. Haeckel, *Natiirliche Schõpfungsgeschichte,* 16; *idem, The Riddle of the Universe,* 258ss.; L. Büchner, *Force and Mattar,* 214ss.; F. Lange, *Geschichte des Materialismus* (Leipzig: Gaedeken, 1882), 270ss.; Went, "Ondoelmatigheid in de levende natuur", *De Gids* 70 (1906): 77-99.

pósito no universo não nos dá absolutamente qualquer garantia para postular a existência de uma causa consciente e inteligente, pois, tanto no caso do ser humano individual quanto no caso do mundo como um todo, a reflexão inconsciente funciona com mais sabedoria e certeza que a reflexão consciente e o cálculo deliberado.[85] Finalmente, Kant levantou a objeção de que esse argumento, na melhor das hipóteses, conduz a um formador do mundo, não a um Criador do mundo.[86]

Essas objeções podem ser respondidas com uma variedade razoavelmente grande de contra-argumentos. A Escritura, primeiro, reconhece propósito na criação (Gn 1; Pv 8: ICo 3.21-23; Rm 8.28; *etc).* A visão de mundo teleológica é defendida por quase todos os filósofos (Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles *et ai).* Apesar do abuso a que foi submetida, especialmente no século 18, ela continua a se impor a cada pessoa. O propósito pode ser discernido tanto em fenômenos particulares - como o clima, as estações, a temperatura da água, a fertilização das plantas, a circulação do sangue, os organismos, a mão, o olho *(etc.)* quanto no universo como um todo. Todos os átomos obedecem à mesma lei. Tudo está baseado no pensamento que pode ser entendido pelos seres humanos. O universo não pode ser interpretado pelo acaso mais do que a *Ilíada* de Homero pode ser interpretada por um despejar arbitrário das letras do alfabeto. Até mesmo o fato de que freqüentemente não podemos mostrar um propósito prova que, quando o percebemos, fazemos isso corretamente.

Em anos recentes, portanto, muitos praticantes das ciências naturais voltaram-se para o vitalismo ou até mesmo para a teleologia. A doutrina darwinista da origem foi inicialmente caracterizada pela tentativa de, em toda parte, substituir o propósito pela causa, mas, em vez disso, trouxe à luz a indispensabilidade da visão de mundo teleológica. A teoria da seleção natural, afinal, tinha o objetivo de explicar a funcionalidade das coisas. Matéria, força e movimento, obviamente, não são suficientes: também tem de haver direção, e direção é inconcebível sem propósito. Conseqüentemente, em anos recentes, G. Wolff, H. Driesch, J. Reinke, e os já citados Fechner e K. E. von Baer e muitos outros, reconheceram o direito de a teleologia desempenhar um papel ao lado da causalidade. A teleologia e a causalidade certamente não se excluem mutuamente. Toda pessoa que determine um objetivo terá de aplicar os meios necessários para alcançá-lo. Há um lugar ainda mais amplo, dentro da visão de mundo teleológica, para a causalidade mecânica. Esta só excede seu poder e sua competência quando procura explicar todos os fenômenos do mundo, da matéria e do metabolismo - e também os da consciência e da mente.[87] Ora, se a presença de ordem e propósito fosse um fato estabelecido para todos e, em nossos dias,

[85] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussle,* 11ª. ed. (Leipzig: H. Haackc, 1907), *passim.*

[86] 1. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. Nonnan Kcmp Smith (Nova York: St. Martin's Press, 1965), 522ss.

[87] C. Gutberlet, "Teleologie und Causalität", *Philosophisches Jahrbuch* 13/4 (1900): 14/1 (1901); cf. O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit,* 3ª. ed. (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900), 391; *idem, Gedanken und Tatsachen,* 2 vols. (Estrasburgo: K. J. Triibner, 1882-99), II, 140ss.; R. Eislcr, *Krilische Einfiihrung in die Philosophie* (Berlim: E. S. Mittler, 1905), 182ss.

não precisasse de uma demonstração tão vigorosa e detalhada, a prova teleológica, de fato, nos daria o direito de inferir, da beleza e da harmonia do mundo, a existência de um ser consciente, pois não há algo como um propósito inconsciente. Von Hartmann, de fato, tentou provar o oposto, mas seus argumentos em favor da atividade proposital do inconsciente carecia de força, pois, uma criatura, em geral, agir com um objetivo intencional em mente, é uma coisa, e o discernimento de um propósito em um ato inconsciente é outra. O instinto, de fato, age inconscientemente, mas, no ato inconsciente do instinto, pode haver um propósito discernível que aponta para um ser que conscientemente produziu o instinto. Se há um propósito no mundo, ele deve ser preconcebido. Mesmo que essa prova não nos conduza especificamente a um ser inteligente, mas deixe em aberto a possibilidade da existência de muitos seres divinos que, em conjunto, produziram o mundo, o argumento teleológico ainda não é destituído de todo valor. A inteligência seria, então, necessária como um componente da(s) primeira(s) causa(s) por meio da qual o mundo foi estruturado, e essa prova teria feito tudo o que pode. Tendo chegado a um ou mais formadores do mundo por esse caminho, encontramos a difícil questão de um ser que não criou a matéria poder lhe dar forma, ou a questão de como mais de um ser poderia ser a causa primeira do universo. Logicamente, essas objeções ainda podem ter algum valor. Na prática, porém, elas não têm qualquer significado para nossa mente. Tudo aqui depende da presença de propósito no mundo. Uma vez que isso é estabelecido, a existência e a consciência de um Ser Supremo consciente estão implícitas.[88]

O argumento ontológico

[175] O argumento ontológico ocorre de três formas diferentes. (1) Das idéias e normas gerais presentes na mente humana, isto é, daquela razão que transcende nossa razão individual e a do mundo todo, ele deduz a existência da Razão absoluta, o conjunto total de todas essas idéias e normas, beleza, verdade e bondade absolutas, isto é, Deus (Platão, Agostinho, Boethius, Anselmo em seu *Monologium).* (2) Ou ele parte da necessidade de se pensar a idéia mais elevada, absoluta, isto é, a idéia de Deus, e conclui, daí, a existência real dessa idéia, já que, de outro modo, ela não seria a idéia mais elevada ou absoluta, porque uma idéia que existe na realidade é maior e mais elevada que uma que não existe realmente (Anselmo em seu *Proslogiium).* (3) Ou ele considera o caráter inato da idéia de Deus como um fato que não pode ser explicado a não ser pela existência do Deus que implantou essa idéia na mente humana (Descartes).

As formas diferem, mas a prova é a mesma, porque infere a existência a partir do pensamento. Com respeito às criaturas, como todos reconhecem, isso não é verdadeiro. Elas são contingentes: sem qualquer contradição lógica, podem ser concebidas como não-existentes. A existência no pensamento e a

[88] J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus* (Mainz: I. Kirchheim, 1901).

existência na realidade são categorias distintas, duas coisas totalmente diferentes. Da existência de uma coisa no pensamento, digamos, um cavalo com asas, não se segue de forma nenhuma que essa coisa exista também na realidade. A existência na realidade não é um produto da existência no pensamento. Ninguém, portanto, quer dizer isso quando emprega o argumento ontológico. A questão é se, com referência à idéia de Deus, é legítimo deduzir a existência na realidade a partir da existência no pensamento. A resposta é, antes de tudo, *afirmativa*, mas sob uma condição, a saber, *que* Deus exista. *Se* Deus existe, ele existe necessariamente: essência e existência coincidem nele. Mas essa condição é precisamente aquilo que deve ser demonstrado. É preciso provar que Deus existe.[89]

Segundo, a resposta tem de ser *não:* partindo de *nosso* pensamento, até mesmo de nosso pensamento *necessário* da idéia de Deus, não podemos inferir a existência de Deus, pois ela, é claro, não pode ser produto de nosso pensamento da idéia de Deus. O mundo de idéias e normas, inclusive a idéia de Deus, não pode ser identificado com Deus, mas é algo em nós. Portanto, a existência de Deus não é um dado automático, implícito nessas idéias. Na melhor das hipóteses, alguém pode deduzir, da presença dessas idéias em nós, a existência de Deus, mas, nesse caso, esse não é realmente o argumento ontológico, mas o cosmológico. Mas a existência em nós da idéia de Deus, por mais necessária que possa ser, nunca inclui, nem pode incluir, como tal, a existência de Deus. A prova ontológica, portanto, não é uma prova real. Ela apenas implica o seguinte: (1) que o universo de idéias e normas e, portanto, também a idéia de Deus não é arbitrária, mas necessariamente presente em nosso pensamento; (2) que, no momento em que pensamos nesse universo de idéias e normas, especialmente na idéia de Deus, pensamos e devemos pensar nele como existindo realmente. A necessidade de pensar a idéia de Deus traz consigo a necessidade de pensar nessa idéia como realmente existindo. Mas esse é o limite máximo. Continuamos na esfera do pensamento. Isso não nos leva do campo do pensamento para o campo da existência. Isso só aconteceria se, a partir da presença dessas idéias em nós - não dessas idéias como tais - pudéssemos deduzir um ser que criou essas idéias em nós e ele mesmo fosse a Idéia suprema, mas, nesse caso, como foi observado acima, teríamos uma prova cosmológica, não ontológica.[90] O valor desse argumento, portanto, consiste no fato de que ele demonstra a necessidade com a qual os seres humanos pensam a idéia de Deus e o imaginam como existindo, e, assim, confronta-os com a escolha entre confiar nesse testemunho necessário de sua consciência ou desconfiar da própria consciência.

[89] F. W. J. Schelling, *Werke,* 13 vols. (Munique: C. H. Beck, 1979-97), II, 3, 159.

[90] G. Runze, *Der ontologischen Gottesbeweis* (Halle: C. E. M. Pfeffer, 1882). *Kōrber, *Das ontologischen Argument* (Bamberg, 1884); O. Bensow, *Über die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes* (Rostock: Adler's Erben, 1898).

O argumento moral

O argumento moral, observando os fenômenos morais que ocorrem na vida da humanidade - consciência, responsabilidade moral, arrependimento, recompensa e punição, virtude e felicidade, o temor da morte e do juízo, o triunfo do bem e assim por diante - infere deles a existência de um ser moral que criou e sustenta essa ordem moral do mundo. Alguns pensadores, com relação a isso, realçam a consciência humana, cuja voz é ouvida por todos, a lei moral à qual todos os seres humanos sabem que estão atrelados, e, assim, chegam ao Legislador supremo e soberano. Outros, observando especialmente a desproporção entre virtude e felicidade, entre pecado e punição, postulam, a partir daí, um ser que produzirá a verdadeira correspondência entre tudo isso no porvir. Além disso, interpretando toda a ordem moral do mundo em sua conexão com a ordem natural e em sua supremacia sobre ela, infere, desse fato, a existência de um ser que criou a ordem moral e colocou-a sobre a ordem natural. Sempre, porém, esse argumento está baseado nos fenômenos éticos presentes no mundo humano e, assim, chega a Deus como o ser moral supremo.

Objeções também foram levantadas contra essa prova. Antes de tudo, os defensores da teoria da evolução objetam que a vida moral dos seres humanos, assim como sua vida consciente, não constitui uma ordem estabelecida e independente, mas uma ordem que apenas gradualmente se originou por um processo e, portanto, manifesta-se de várias formas diferentes em lugares diferentes. A consciência moral dos seres humanos, dizem eles, não é algo absolutamente novo, mas consiste em um desenvolvimento de tendências que, em uma forma mais primitiva, ocorre também no mundo animal. Se os animais tivessem um poder maior de intelecto, formariam sociedades e teriam desenvolvido as mesmas ou semelhantes idéias e sentimentos morais que os seres humanos possuem, pois as ações que surgem a partir de instintos sociais estão ligadas à aprovação e ao aplauso da sociedade, ao passo que a conduta centralizada em si mesmo, é claro, encontra reprovação e punição. Então, na consciência humana, o motivo para um ato é gradualmente abstraído do próprio ato e visto como bom ou mau. A moralidade, portanto, é produto da sociedade, e os seres humanos, também como agentes morais, são produto das circunstâncias.[91]

Segundo, contra esse argumento moral Fichte, e depois dele todos os proponentes de uma ética independente, tenta demonstrar que a consciência moral presente nos seres humanos não garante a inferência de um Deus pessoal, mas apenas de uma ordem moral do mundo, isto é, uma ordem mundial na qual há lugar para o bem, uma chance para a virtude se afirmar e assegurar a virtude por si mesma.[92]

---

[91] Cf. C. Darwin, *The Descent of Man,* 2ª. ed. (Nova York: D. Appleton & Co., 1903), c. 3-5.

[92] J. Fichte, "Über den Grund unseres Glaubens na eine gõttliche Weltregierung", (1798; reimpressão em *Complete Works of J. G. Fichte,* vol. 5. *works 1798-1799,* org. R. Lauth *et. al.* [Stuttgart: Frommann-Holzoog, 1977]; cf. K. Fischer, *Geschichle der neuern Philosophie,* 11 vols. (Heidelberg: Winter, 1924), V, 625; C. Coignet, *La morale indépendante* (Paris: G. Bailliére, 1869).

Terceiro, há a objeção óbvia de que, geralmente, há pouca evidência do poder do bem e de uma ordem moral do mundo. A virtude nem sempre é recompensada e o mal nem sempre é punido. Os ímpios freqüentemente desfrutam de prosperidade e paz, enquanto os justos são perseguidos e oprimidos, e a natureza parece tão indiferente a questões de bem e mal que, com seus desastres e catástrofes, repetidas vezes aflige aqueles que, possivelmente, não podem ser outra coisa senão inocentes.

Finalmente, mesmo que haja algo como uma ordem moral do mundo, ninguém pode mostrar a relação entre ela e a ordem natural. Possivelmente não se pode provar que a primeira, um dia, triunfará sobre a segunda. E, de acordo com alguns, há ainda muito mais a ser dito em favor da posição de que as duas ordens existem independentemente, lado a lado, e remetem a duas atividades distintas. O politeísmo, como se diz, contém uma verdade que não pode ser reconhecida no monoteísmo.[93]

Essas objeções, sem dúvida, podem ser refutadas com bons fundamentos. A teoria da evolução, até agora, provou ser incapaz de explicar a origem e a essência da consciência moral humana e, ao tentar fazer isso, sempre confunde o bem com o agradável e o útil. A idéia de uma ordem moral do mundo independente de um Deus pessoal, justo e santo não pode ser claramente concebida e acaba na apoteose do poder abstrato da bondade. A desproporção entre virtude e felicidade nesta vida certamente apresenta uma séria objeção à supremacia da ordem moral do mundo, mas não faz que ela seja irreal ou impossível. E o retorno ao politeísmo parece uma estratégia desesperada demais para ser levada a sério como solução.

Mas as objeções levantadas também deixam muito claro que o argumento moral para a existência de Deus não pode, estritamente falando, reivindicar o nome de "prova". Portanto, se, no caso de Kant e de outros depois dele, esse argumento recebeu uma recepção tão calorosa que os outros argumentos foram completamente obscurecidos por ele, isso não se deve à sua força lógica, mas ao testemunho irresistível da consciência moral da humanidade. Ainda que, no mundo ao nosso redor, freqüentemente exista tão pouca evidência discernível de uma ordem moral, em sua consciência, as pessoas, querendo ou não, sentem-se tão ligadas a essa ordem quanto, em seu intelecto e em sua racionalidade, reconhecem que são controladas pelas leis do pensamento. Logicamente, essa ordem moral, que se afirma na consciência de cada pessoa, pode não ser capaz de levar as pessoas ao reconhecimento da existência de Deus. Ela, no entanto, continua sendo um poderoso testemunho de que, neste mundo, a força bruta da natureza não terá a última palavra. Ainda que todo o mundo se levante em oposição e o intelecto apresente muitas objeções a essa ordem, os seres humanos continuam se afirmando como agentes morais: eles perseverarão em sua crença na existência e na supremacia da ordem moral do mundo, e essa convicção

[93] Cf. William James, *The Varieties ofReligious Experience* (Nova York: Modern Library, 1902), 515-16.

instintivamente os conduzirá ao reconhecimento de um Deus justo e santo, que governa supremo sobre todas as coisas.[94]

O argumento do consentimento universal

[176] De força semelhante é o argumento derivado do consentimento universal. Já muito estimado por Cícero, em tempos modernos ele foi muito reforçado pelo estudo das religiões. Embora [no passado] alguns estudiosos tenham duvidado, todos os cientistas da religião, agora, concordam que não há povos sem religião e, portanto, que a religião é uma propriedade comum de toda a humanidade. A pesquisa histórica das origens da religião terminou com o reconhecimento de que a história [registrada] em nenhum momento nos leva a um tempo tão remoto a ponto de encontrarmos povos sem religião. Em toda parte, até mesmo nos tempos mais antigos, os seres humanos são seres religiosos e, pelo caminho histórico, a questão a respeito da origem da religião não pode ser respondida. O estudo psicológico da religião, que substitui ou aumenta a pesquisa histórica, sempre conduz novamente ao resultado de que a religião não se originou e não pode ter se originado acidentalmente a partir da combinação de vários elementos não religiosos, mas está arraigada na própria essência da natureza humana. Alguns filósofos da religião foram compelidos, querendo ou não, a admitir uma "semente da religião, de fato, a reconhecer a criação dos seres humanos à imagem de Deus". E, como a História e a psicologia só podem nos apresentar os fenômenos no campo da religião e não podem se pronunciar sobre sua validade e seu valor, recentemente foi mais uma vez despertada na mente de muitas pessoas a necessidade de uma metafísica da religião que tente estabelecer a validade objetiva desse importante fenômeno e só pode fazer isso caso se eleve à crença na existência, na revelação e na cognoscibilidade de Deus.

Contra esse argumento do "consentimento universal" sempre é possível, é claro, levantar a objeção de que a religião constitui um capítulo na patologia da mente humana. Aqueles que preferem considerar a religião como uma ilusão passageira ou como uma fraude que, assim como outros erros, será expulsa pela luz da ciência, não podem ser compelidos, por um silogismo, a abandonar essa posição. Não obstante, esse consentimento universal continua sendo um fato de grande importância, pois dele aprendemos que a religião não é um fenômeno individual ou particular, mas um fenômeno universal, arraigado na própria natureza humana. Se a natureza humana não merecer confiança nessa questão do consentimento universal, ela perde sua credibilidade em outros assuntos.

[9A] E. Katzer, "Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart", *Jahrbuch ftir protestantische Theologie* 4 (1878): 482-532,635-89. Discussão sobre a ordem moral cósmica pode ser encontrada, *inter a/ia,* in E. Zeller, *Vortràge undAbhand/ungen geschichtlichen Inha/ts,* 3 vols. (Leipzig: Fues [I,. W. Reisland], 1865-84), III, 189ss.; M. Carrière, *De Zedelijke Wereldorde* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880); E. von Hartmann, *Das sittlichen Bewusstsein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 570ss.; P. Christ, *Diesittliche Weltordmmg* (Leipzig: E. J. Brill, 1894); F. Traub, *Die sittliche Weltordmmg* (Frciburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr [Paul siebeck], 1892); A. B. Bruce, *The Moral Order of the World in Ancient and Modem Thought* (Londres: Hodder & Stoughton, 1900); A. B. Pierson, "Ovcr Ethika", *De Gids* 59 (novembro de 1895): 245-63.

Portanto, ainda que o argumento careça de força lógica, ao fazer a escolha entre ilusão e realidade, nossa decisão não pode ser hesitante.

O argumento histórico-teológico

Unido a esse testemunho está o assim chamado argumento histórico-teológico. Esse argumento pode ser baseado nos fatos que os historiadores desenterram ou na idéia da qual, consciente ou inconscientemente, procede sua interpretação e seu estudo da História. No primeiro caso, os estudiosos recorrem ao desenvolvimento constante que pode ser visto na cultura e na civilização humana, na ciência e na arte humana e nas escolas e sociedades da humanidade. Então eles concluem que há força viva na História, que uma idéia e um plano estão sendo realizados, que um objetivo está sendo buscado. Tudo isso, dizem eles, aponta para um sábio e onipotente Governador do mundo. Não se pode negar, porém, que pesados argumentos podem ser desenvolvidos contra esse raciocínio, argumentos tão fortes que podem facilmente abalar a fé de uma pessoa na providência de Deus se ela não tiver outros fundamentos sobre os quais se apoiar. A História nos confronta, a cada momento, com mistérios que não podem ser resolvidos. Não temos respostas para o "por quê?" que sai de nossa boca a cada crise. O "real" tão raramente coincide com o "racional" que tanto o pessimista quanto o otimista podem recorrer à História para apoiar suas posições. Até mesmo quando reconhecemos que houve progresso no desenvolvimento intelectual e na cultura material, encaramos vasta diferença de opinião quando chegamos à questão de se a raça humana está fazendo progresso moral e religioso, e não há estatística científica que possa determinar isso.

É, portanto, ainda mais notável que todos os estudiosos de História partam - geralmente sem estarem conscientes disso - do pressuposto de que há nela um plano e uma orientação, desenvolvimento e propósito. Também foi por essa razão que a teoria da evolução foi recebida de maneira tão acolhedora. Quando a crença na providência de Deus foi desgastada, essa teoria pareceu fornecer fundamento para a esperança de um futuro melhor. A idéia de progresso, embora não esteja auto-evidentemente ligada à idéia de evolução - pois até mesmo a morte e a dissolução são um processo evolucionário - é prontamente associada e inconscientemente igualada a ela. Os historiadores, por essa razão, fornecem prova de que, em sua interpretação da História, não podem ficar sem a idéia de orientação, plano e propósito. Há, realmente, muita divergência sobre o caráter dessa orientação e sobre o conteúdo desse plano e propósito. Mas quer a pessoa favoreça uma interpretação cristã ou humanista, positivista ou histórico-materialista da História, ela sempre parte da crença de que a História não é produto do destino ou do acaso, mas é guiada por mão firme em direção a um objetivo definido. A mente humana só terá descanso quando, no fim da História, encontrar alguma satisfação, se não no reino de Deus, então no reino da humanidade, ou em um Estado socialista, ou, se necessário, na "recorrência eterna de todas as coisas", de Nietzsche. Argumentos lógicos não podem provar essa crença.

Aqueles que preferem crer que o mundo só merece ser destruído não podem ser convencidos do contrário por qualquer argumentação intelectual. Mas é digno dc nota que a crença na orientação e no propósito da História está implantada no coração humano de modo inerradicável e é um elemento indispensável na filosofia da História. Ora, se é assim, novamente encaramos o dilema: ilusão ou realidade? E, assim, em princípio, a escolha é entre ateísmo e teísmo. E, ao fazer essa escolha, não é o intelecto, mas o coração que decide.

As PROVAS: UMA AVALIAÇÃO.

[177] É lamentável que na teologia esses argumentos para a existência de Deus sejam chamados de "provas". Não, porém, pela razão citada por Jacobi: embora o verbo "provar" signifique inferir uma proposição a partir de outra, provar a existência de Deus não é, por essa razão, uma contradição de termos. A dependência de um silogismo é algo muito diferente da dependência da realidade. Um "fundamento de conhecimento" está muito longe de ser um "fundamento de existência". Embora, em um silogismo, a existência de Deus possa ser a *conclusão* - assim como, falando de modo geral, pode-se inferir a existência de um trabalhador a partir da existência de uma peça de seu trabalho - essa existência, na realidade, ainda é, de fato, a *origem* e *o fundamento* da existência de todas as coisas; de fato, ela é até mesmo apresentada assim na conclusão.

Mas o termo "provas" para esses argumentos é infeliz. A razão é que o termo transfere os argumentos para uma categoria à qual eles não pertencem, isto é, a categoria de argumentos lógicos, matemáticos, exatos, e, assim, priva-os de seu caráter ético e religioso. É como se a crença em Deus estivesse baseada nessas provas e não tivesse fundamento sem elas. E, certamente, seria "uma fé miserável aquela que primeiro tivesse de provar a existência de Deus para depois fazer orações a ele".[95] O contrário é o caso. Não há uma só coisa cuja existência seja certa para nós somente com base em provas. Estamos plenamente convencidos - antes dc qualquer argumentação - de nossa própria existência, da existência do mundo ao nosso redor, das leis da lógica e da moralidade, simplesmente como resultado das impressões indeléveis que todas essas coisas deixam cm nossa consciência. Aceitamos essa existência - sem constrangimento ou coerção - espontânea e instintivamente. O mesmo é verdade sobre a existência de Deus. As assim chamadas provas podem dar mais clareza e lucidez, mas de maneira nenhuma são o fundamento final sobre o qual nossa certeza a respeito da existência de Deus está finalmente baseada. Essa certeza só é determinada pela fé, isto é, a espontaneidade com a qual nossa consciência dá testemunho da existência de Deus que se impõe sobre nós de todas as direções. As provas, como provas, não são o fundamento, mas o produto da fé.

A situação é esta: a fé tenta dar um relato das impressões e sentimentos religiosos que nós, seres humanos, recebemos e levamos conosco em nossa alma.

[95] K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), I, 128.

Essa fé também exerce sua influência sobre o intelecto, que, por sua vez, procura, pouco a pouco, introduzir alguma ordem no caos de impressões e noções. Ele as classifica e as reduz a umas poucas categorias. As impressões vêm a nós do mundo das idéias (o argumento ontológico); do mundo de coisas finitas, contingentes e mutáveis (os argumentos cosmológicos); do mundo da beleza e do projeto harmonioso (o argumento teleológico); da ordem moral (o argumento moral); do discurso e da História de toda a humanidade (argumento do consentimento universal e histórico-teológico). Porém, embora essas impressões possam ser assim classificadas, ninguém deve jamais pensar que essas seis provas sejam os testemunhos únicos, isolados, que Deus nos envia. Pelo contrário, para o crente, todas as coisas falam de Deus, todo o universo é um espelho de suas perfeições. Não há um só átomo no universo no qual seu poder eterno e sua divindade não sejam vistos claramente. Tanto de dentro quanto de fora, o testemunho de Deus fala a nós. Deus não se permite ficar sem testemunho, seja na natureza ou na História, no coração ou na consciência, na vida ou na sorte. Esse testemunho de Deus é tão poderoso, portanto, que quase ninguém nega sua realidade. Todos os seres humanos e todos os povos têm ouvido algo da voz do Senhor. O consentimento de todos os povos é a confirmação do fato de que Deus não se permite ficar sem testemunho. Essa é a resposta da humanidade à voz de Deus.

Ora, esses testemunhos que vêm de Deus e são dirigidos aos seres humanos em toda a parte são classificados e organizados em provas. A forma silogística pela qual eles são distribuídos não lhes dá maior poder. Embora sejam fracos como provas, são fortes como testemunhos. Eles não são argumentos que atingem a mente dos incrédulos com força constrangedora, mas "sinais e testemunhos" que nunca deixam de produzir uma impressão na mente de cada pessoa. Analisados, isolados, separados uns dos outros e colocados lado a lado, eles podem ser atacados em cada ponto do argumento e reter o ato de crer, que ocorre espontaneamente. Mas, concebidos como testemunhos e proclamados como revelação de Deus, de cuja existência todo ser humano é, por natureza - e antes de qualquer raciocínio ou estudo - assegurado nas maiores profundidades de sua alma, eles são de grande valor. Pois embora, assim apresentados, encontrem objeções e restrições, não são anulados. Assim como ninguém crê no amor de Deus porque todas as coisas revelam esse amor, mas apesar de tudo o que produz dúvida, assim também cada um é convencido, por antecipação, de sua existência. As provas não induzem à fé e as objeções não a destroem. Em cada esfera da vida sob reflexão somos assaltados por dificuldades. Ninguém, porém, por essa razão, abandonará, como tolice, a lei moral, as leis da lógica, da religião, da arte e da ciência somente porque sua mente não é capaz de explicar todos os fenômenos que reconhece e defendê-los contra todas as objeções. Apesar disso, com relação à existência, a reflexão não produz certeza, mas clareza. Para os crentes, as assim chamadas provas para a existência de Deus esclarecem sua própria consciência religiosa e ética. Elas lhes fornecem as armas com as

quais seus oponentes, que, em qualquer caso, não estão melhor armados do que eles mesmos, podem ser repelidos. Para os cristãos, essas provas significam que é um e o mesmo Deus que se manifesta na natureza e na graça, e, portanto, que a criação e a recriação, o reino da natureza e o mundo da ética, não existem lado a lado, à moda maniqueísta e dualista, mas constituem um cosmos: as perfeições de Deus que resplandecem no mundo são as mesmas que cintilam no reino de Deus. Coletivamente, os testemunhos que Deus nos envia no mundo e são condensados nas assim chamadas provas são nada menos que a revelação do nome do Senhor por meio do qual ele se faz conhecido às suas criaturas e nos dá o direito de nos dirigirmos a ele. Juntos, eles o tornam conhecido a nós como o ser divino que deve ser concebido por nós como necessário e necessariamente como existindo; que é a causa única, primeira e absoluta de todas as criaturas; que, consciente e propositadamente, governa todas as coisas, e que, acima de tudo, revela-se como o Santo na consciência de todo o que crê.

PARTE II

O DEUS VIVO E ATIVO

3

Os NOMES DE DEUS*

Na Escritura, o nome de Deus é auto-revelação. Somente Deus pode dar nome a si mesmo; seu nome é idêntico às perfeições que ele exibe no mundo e para o mundo. Ele se faz conhecido ao seu povo por meio de seus nomes próprios: a Israel, como YHWH, à igreja cristã, como Pai. Os nomes revelados de Deus não revelam seu ser como tal, mas sua acomodação à linguagem humana. A Escritura é linguagem acomodada: ela é completamente antropomórfica. O próprio Deus é descrito em termos humanos e por faculdades humanas, partes do corpo, emoções, sensações e ações. Na Escritura, toda a criação, o teatro da glória de Deus, é garimpada em busca da descrição do conhecimento de Deus. Deus é imanente em toda a criação. Portanto, a teologia cristã se opõe a todos os dualismos, inclusive os da modernidade, que esvaziam a realidade criada por Deus, pois, nesse caso, a teologia não poderia falar de Deus.

Usamos corretamente a linguagem antropomórfica porque Deus se acomodou às criaturas ao revelar seu nome nas criaturas e por meio delas. Não podemos ver o próprio Deus, só podemos vê-lo em suas obras e nomeá-lo de acordo com sua auto-revelação em suas obras. Negar isso é negar a possibilidade de conhecer a Deus. Alguns filósofos (Platão, Hegel) tentaram contornar isso, rejeitando as representações concretas de Deus em favor de abstrações, como o Absoluto, o Único, Vida ou Razão. Mas, como esses nomes também são antropomorfismos, eles não resolveram o problema.

É claro que todo o nosso conhecimento de Deus é ectípico ou derivado da Escritura. Somente o autoconhecimento de Deus é adequado, não-derivado ou arquetípico. Apesar disso, nosso conhecimento finito, inadequado, ainda é verdadeiro, puro e suficiente. O conhecimento ectípico não deve ser visto como meramente simbólico, produto da imagi-

*Nota do organizador: este capítulo constituía, originalmente, três grandes seções (§ 26-28), na *Gereformeerde Dogmatiek.* Elas foram combinadas aqui porque tratam do mesmo assunto, os nomes dc Deus. As três divisões agora são marcadas pêlos títulos "Nomes bíblicos para Deus", "Classificação dos nomes de Deus" e "Nomes próprios de Deus".

nação poética. Deus, nesse caso, tornaria-se mera projeção e a religião seria mera arte subjetiva. A teologia cristã ensina o oposto. Somos criação de Deus, e não o contrário. Embora o conhecimento que temos dele seja acomodado e limitado, ele não é menos real, verdadeiro e digno de confiança. Deus se revela como ele verdadeiramente é. Seus atributos revelados verdadeiramente revelam sua natureza.

A Escritura nos fornece uma variedade de nomes divinos, e os teólogos sugeriram distinções entre eles. O nome YHWH, por exemplo, aponta para o próprio ser de Deus: "Aquele que é". Os filósofos chegaram a falar do Ser Supremo ou da Natureza Suprema e da essência divina como Ser Infinito ou até mesmo como Ser Inteligente. Spinoza, por exemplo, interpretou Deus como "a substância única, infinita, necessariamente existente [...] a primeira causa absoluta e imanente". Esse tipo de especulação teísta facilmente se deteriorou em panteísmo.

Em reação a essa interpretação fria, impessoal e racionalista de Deus, grande parte da teologia do século 19 se afastou da metafísica e reduziu a religião à moralidade (e.g., Ritschl). Deus era o Pai, a fonte de bondade e amor; ele não é Ser Absoluto, mas Amor absoluto. Há muito valor nessa resposta, mas ela também é parcial. O desafio da teologia é fazer justiça a todos os atributos de Deus revelados na Escritura.

É essa convicção que está por trás do ensino da teologia cristã de que Deus é "simples", isto é, livre de composição. Deus é idêntico a cada um de seus atributos, ele é o que possui. Em Deus, "ser" é o mesmo que ser sábio, ser bom ou ser poderoso. Todos os atributos de Deus são idênticos à sua essência. Em todos os seus atributos ele é ser puro, realidade absoluta. Não podemos deixar de falar do ser de Deus, e, na descrição da essência de Deus, a teologia cristã coloca sua asseidade *em primeiro plano, como o atributo primário, tradicionalmente associado ao nome YHWH. Deus é aquele que existe de si mesmo e por meio de si mesmo, o ser perfeito que é absoluto em sabedoria e bondade, justiça e santidade, poder e bem-aventurança.*

Embora não possamos fazer distinções entre a essência de Deus e seus atributos, é permitido fazer distinções entre os atributos. Cada atributo expressa algo especial sobre Deus. O próprio Deus nos revela suas muitas perfeições; nós o nomeamos com os nomes que a própria Escritura oferece. Nenhuma perfeição expressa plenamente o ser de Deus. No passado, os teólogos distinguiram três formas de obter os nomes de Deus, a saber, a forma de negação, ou de eminência, ou de causalidade em relação às criaturas.

Entre os teólogos reformados, a distinção entre propriedades incomunicáveis e propriedades comunicáveis foi favorecida. Na primeira categoria estavam incluídas unicidade, simplicidade, imutabilidade e eternidade; o segundo grupo geralmente era dividido em atributos de intelecto (conhecimento, sabedoria, veracidade), de vontade (bondade, justiça e santidade) e de poder. No entanto, as negações ("Deus não é...") não devem ser vistas como sendo totalmente incomunicáveis, pois,

nesse caso, elas seriam desconhecidas e inomináveis. Tudo o que podemos dizer sobre Deus deve estar baseado em sua auto-revelação. Nosso conhecimento de Deus não é, e, de fato, não pode ser, exaustivo: ele é analógico e ectípico. Mas ele é conhecimento verdadeiro e, como os atributos de Deus são idênticos ao seu ser, podemos falar verdadeiramente sobre Deus como ele realmente é. Já que, em suas perfeições, Deus é tanto absolutamente superior a nós e *mantém comunhão com suas criaturas, cada um de seus atributos pode ser entendido, em diferentes sentidos, como incomunicável e como comunicável. Desse modo, distinguimos os atributos que acentuam a transcendência daqueles que acentuam a imanência. A teologia reformada usa os termos "incomunicável" e "comunicável", aqui, para salientar a forte oposição do teísmo cristão tanto ao erro do panteísmo quanto ao erro do deísmo.*

A Sagrada Escritura não apenas descreve as perfeições de Deus, mas também nos revela os nomes pessoais de Deus. O mais simples nome de Deus no Antigo Testamento é El (Elohim, El Shadai). *Esse nome enfatiza o poder e a força de Deus. Ele é alto e forte. Como o Deus de graça, a Escritura revela Deus como YHWH (o SENHOR). YHWH é o Deus da promessa, da aliança, o fiel que salva seu povo. YHWH é a mais elevada revelação de Deus no Antigo Testamento. YHWH é o nome real de Deus. O Novo Testamento conserva esses nomes, notavelmente seguindo a LXX na tradução de YHWH como* Kurios *(Senhor). O único nome novo, acrescentado pelo nosso Senhor Jesus Cristo, é o nome pessoal "Pai", indicando a relação familiar especial de Deus com seu povo. "Pai" é, portanto, a suprema revelação de Deus, e, como o Pai se torna conhecido por nós por Jesus Cristo por meio do Espírito, a revelação plena, abundante do nome de Deus é trinitariana: Pai, Filho e Espírito Santo.*

NOMES BÍBLICOS PARA DEUS

[178] Tudo o que podemos aprender sobre Deus em sua revelação é designado como seu nome na Escritura. O significado original da palavra hebraica ŬQj (nome) é, provavelmente, "sinal", "marca distintiva", assim como a palavra grega ŏvo(ia e a palavra latina *nomen* são derivadas da raiz *gno* e, portanto, indicam o elemento característico pelo qual uma coisa é conhecida, uma marca distintiva. Um nome é um sinal da pessoa que o leva, uma designação que se refere a alguma característica na qual a pessoa se revela e se torna conhecível. Há uma relação entre um nome e seu portador, e essa relação, longe dc ser arbitrária, está arraigada em seu possuidor. Até mesmo entre nós [modernos], para quem os nomes, em sua maior parte, tornaram-se meros sons sem significado, essa relação ainda é sentida. Um nome é algo pessoal e muito diferente de um número ou de um membro de uma espécie. Sempre sentimos certo desprazer quando as pessoas escrevem mal ou deturpam nosso nome: ele representa nossa honra, nossa dignidade, nossa pessoa e individualidade. Mas essa ligação era muito mais vital em tempos antigos, quando os nomes ainda tinham um significado transparente c realmente revelavam a identidade de uma pessoa ou coisa.

Na Escritura também é assim. Adão teve de dar nome aos animais de acordo com sua natureza (Gn 2.19, 20). A Escritura explica o significado de muitos nomes e as razões para que eles fossem dados. Exemplos: Eva (Gn 3.20), Caim (Gn 4.1), Sete (Gn 4.25), Noé (Gn 5.29), Babel (Gn 11.9), Ismael (Gn 16.11), Esaú e Jacó (Gn 25.25, 26), Moisés (Êx 2.10), Jesus (Mt 1.21) e assim por diante. Repetidamente um nome é mudado ou um sobrenome é acrescentado quando uma pessoa age de outra maneira: Abraão (Gn 17.5), Sara (17.15), Israel (32.28), Josué (Nm 13.16), Jedidias (2Sm 12.25), Mara (Rt 1.20), Pedro (Mc 3.16), e assim por diante. Depois de sua ascensão, Cristo recebeu um nome que está acima de todo nome (Fp 2.9; Hb 1.14), e na nova Jerusalém um novo nome é dado aos crentes (Ap 2.17; 3.12; 22.4).

O mesmo acontece com o nome de Deus. Há uma estreita relação entre Deus e seu nome. De acordo com a Escritura, essa relação também não é acidental ou arbitrária, mas elaborada pelo próprio Deus. Nós não damos nome a Deus, ele é que dá nome a si mesmo. Em primeiro plano, está o nome como uma revelação da parte de Deus, em um sentido ativo e objetivo, como nome revelado. Nesse caso, o nome de Deus é idêntico aos atributos ou perfeições que ele exibe em e para o mundo: sua glória (SI 8.1; 72.19), honra (Lv 18.21; SI 86.10,11; 102.16), seu poder redentor (Êx 15.3; Is 47.4), seu culto (Is 56.6; Jr 23.27), sua santidade (1Cr 16.10; SI 105.3). O nome é o próprio Deus como ele se revela em um ou outro relacionamento (Lv 24.11, 16; Dt 28.58). Esse nome, sendo uma revelação de Deus, é grande (Ez 36.23), santo (Ez 36.20), tremendo (SI 111.9), um alto refúgio (SI 20.1),' uma torre forte (Pv 18.10). Por meio de nomes próprios, especialmente pelo nome YHWH, Deus se fez conhecido a Israel. Ele se revelou a Israel por intermédio de um anjo no qual o nome do Senhor estava presente (Êx 23.20). E, por meio, colocou seu nome sobre os filhos de Israel (Nm 6.27), fez que seu nome fosse lembrado (Êx 20.24), colocou seu nome entre eles e o fez habitar ali (Dt 12.5; 14.23), especialmente no templo que foi construído para seu nome (2Sm 7.13). Agora seu nome vive nesse templo (2Cr 20.9; 33.4). Por esse nome ele salva (SI 54.1) e, por causa desse nome, ele não pode abandonar Israel (1 Sm 12.22; Is 48.9,11; SI 23.3; 31.3; 143.11,12). Israel, conseqüentemente, não pode blasfemar e profanar esse nome, ou usá-lo em vão (Êx 20.7; Lv 18.21; 19.12; 24.11). Pelo contrário: esse nome deve ser invocado, transmitido em narrativa, enaltecido, conhecido, temido, exaltado, esperado, santificado (Gn 4.26; 12.8; Êx 9.16; Dt 28.58; 1Rs 8.33; SI 5.12; 34.3; 52.9; 83.17; 122.4; Is 26.8; Mt 6.9; Jo 12.28; *etc.).*

No Novo Testamento, o nome de Deus adquire um significado ainda mais rico e mais profundo. Pois o Logos, que estava no princípio com Deus e está no seio do Pai, o tornou conhecido (Jo 1.18) e revelou seu nome (Jo 17.6, 26).

[1] Nota do organizador: Para Salmos 20.2 (TM), Bavinck usa o termo holandês *Statenvertaling,* "een hoog Vertrek", que traduzimos como "alto refúgio". A raiz verbal hebraica usada é = "estabelecer (seguramente) no alto" (F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Tesiament* [Oxford: Clarendon, s.d.], 960). As traduções mais contemporâneas oferecem o equivalente dinâmico: "protege você", "defende você", *etc.*

Como ninguém conhece o Pai, senão o Filho, somente aqueles aos quais o Filho revela o Pai ganham conhecimento de Deus (Mt 11.27). Aqueles que confessam o Filho também têm o Pai (1Jo 2.23). Aqueles que o viram, viram o Pai (Jo 14.9). O nome de Jesus Cristo, portanto, garante a verdade de nosso conhecimento de Deus e todos os benefícios associados a isso. Ele é chamado de Jesus porque salva seu povo (Mt 1.21) e é o único nome dado debaixo do céu pelo qual deveremos ser salvos (At 4.12). Em seu nome milagres são realizados (At 4.7); em seu nome recebemos perdão (At 2.38), o direito de sermos filhos de Deus (Jo 1.12) e a vida eterna (1Jo 5.13). Onde duas ou três pessoas estiverem reunidas em seu nome, ele está cm seu meio (Mt 18.20). Aqueles que oram em seu nome são ouvidos (Jo 14.13), e aqueles que invocam o nome do Senhor são salvos (At 2.21). Toda a salvação para a humanidade está compreendida no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ser batizado nesse nome é um sinal e um selo de comunhão com Deus. E uma revelação ainda mais rica espera pelos crentes na nova Jerusalém (Ap 3.12), quando seu nome será escrito na fronte de cada pessoa (Ap 22.4).

O nome de Deus na Escritura não descreve Deus como ele existe em si mesmo, mas Deus em sua revelação e em suas múltiplas relações com suas criaturas. Esse nome, porém, não é arbitrário: Deus se revela dessa maneira porque ele é o que é. Resumido em seu nome, portanto, está sua honra, sua fama, suas excelências, toda a sua revelação, seu próprio ser. Àqueles aos quais o nome é revelado, portanto, o nome concede privilégios especiais e impõe obrigações exclusivas. O nome de Deus implica que, tendo-se revelado nele, Deus espera ser chamado por ele. O nome "divulgado" se torna o nome "invocado". Na Escritura, "ser" e "ser chamado" são dois lados de uma mesma coisa. Deus é aquilo de que ele se chama, e se chama daquilo que é. O que Deus revela sobre si mesmo é expresso e comunicado em termos específicos. Às suas criaturas ele concede o privilégio de chamá-lo e dirigircm-sc a ele com base e na observância de sua revelação. O *único* nome de Deus, que é, inclusive, de toda a sua revelação tanto na natureza quanto na graça, é divisível por nós em uma grande variedade de nomes. Somente desse modo obtemos uma perspectiva completa das riquezas de sua revelação e do profundo significado de seu nome. Nós o chamamos e, de fato, podemos chamá-lo por tudo o que se tornou conhecido de seu ser na criação e na recriação. Mas todos esses nomes, como designações de Deus, impõem sobre nós a obrigação de nos consagrarmos a ele e de glorificá-lo. É com o único nome, a plena revelação e, nesse sentido, o próprio ser de Deus, que estamos lidando com todos esses nomes. Mediante seu nome, Deus se coloca em certa relação conosco, e a relação que assumimos com ele deve ser coerente com isso.

Acomodação e antropomorfismo

Portanto [como afirmado acima], os nomes pelos quais chamamos a Deus e nos dirigimos a ele não são arbitrários: não foram concebidos por nós a nosso

bel-prazer. É o próprio Deus quem, deliberada e livremente, tanto na natureza quanto na graça, revela-se, dá-nos o direito de chamá-lo pelo nome com base em sua auto-revelação e quem, em sua Palavra, fez conhecidos seus nomes a nós sob esse mesmo fundamento. Todos esses nomes, sem distinção, são caracterizados pelo fato de que foram derivados da revelação. Nem um só deles descreve o ser de Deus como tal. O nome revelado é o fundamento de todos os nomes pelos quais nos dirigimos a ele. E, como a revelação de Deus na natureza e na Escritura é especialmente dirigida à humanidade, é em linguagem humana que Deus nos fala de si mesmo. Por essa razão, as palavras que ele emprega são palavras humanas. Por essa mesma razão, ele se manifesta em formas humanas. Segue-se que a Escritura não contém somente uns poucos antropomorfismos dispersos, mas é completamente antropomórfica. Da primeira até a última página, ela dá testemunho da vinda de Deus e de sua busca pela humanidade. Toda a revelação de Deus é concentrada no Logos, que se tornou "carne" e é, por assim dizer, um ato singular de auto-humanização, a encarnação de Deus. Se Deus falasse conosco em linguagem divina, nenhuma criatura o entenderia. Mas o que revela sua graça é o fato de que, desde o momento da criação, Deus condescende com suas criaturas, falando e aparecendo a elas ao modo humano. É por isso que todos os nomes pelos quais Deus chama a si mesmo e permite que nós os usemos para falar com ele são derivados de relações terrenas e humanas. Na Escritura, por isso, ele é chamado de El, o Forte; El Shaddai, o Poderoso; YHWH, Aquele que é; ele é chamado de Pai, Filho, Espírito, bom, misericordioso, gracioso, justo, santo *(etc.):* tudo isso são expressões que se aplicam, antes de tudo, às criaturas e são, depois, transferidas para Deus em grau de excelência. Até mesmo os assim chamados atributos incomunicáveis de Deus, como a imutabilidade, a independência, a simplicidade, a eternidade e a onipresença são apresentados na Escritura em formas e expressões derivadas do mundo finito e são, portanto, afirmadas negativamente. A eternidade não pode ser definida, a não ser como uma negação do tempo. A Escritura nunca sequer tenta descrever essas perfeições de Deus positivamente, em termos de sua própria essência e à parte de qualquer relação com o finito.

Mas o antropomorfismo na Escritura é ainda muito mais amplo. Tudo o que pertence aos seres humanos, e até mesmo às criaturas em geral, também é atribuído a Deus, especialmente as "faculdades humanas, partes do corpo, sensações, afeições, ações, coisas que pertencem e estão ligadas à humanidade". Deus é mencionado como tendo uma alma (Lv 26.11) e um Espírito (Gn 1.2; Mt 12.28; *etc.).* Embora nunca exista uma referência ao corpo de Deus, em Cristo Deus também assumiu um corpo real (Jo 1.4; Cl 1.18) e a igreja é chamada de corpo de Cristo (Ef 1.22). Apesar disso, todos os órgãos físicos são atribuídos a Deus. Mencionam-se sua face (Êx 33.20, 23; Is 63.9; SI 16.11; Mt 18.10; Ap 22.4), seus olhos (SI 11.4; Hb 4.13), suas pálpebras (SI 11.4), a menina de seus olhos (Dt 32.10; SI 17.8; Zc 2.8), seus ouvidos (SI 55.3), seu nariz (Dt 33.10), sua boca (Dt 8.3), seus lábios (Jó 11.5), sua língua (Is 30.27), seu pescoço (Jr

18.17), seu braço (Êx 15.16), sua mão (Nm 11.23), sua mão direita (Êx 15.12), seu dedo (Êx 8.19), seu coração (Gn 6.6), seus intestinos (Is 63.15; Jr 31.20; Lc 1.78), seu seio (SI 74.11; Jo 1.18), seus pés (Is 66.1).

Além disso, toda emoção humana também está presente em Deus: alegria (Is 62.5; 65.19); solidão (SI 78.40; Is 63.10); desgosto (SI 95.10), provocação (Jr 7.18, 19), receio (Dt 32.10), amor em todas as suas variações, tais como misericórdia, compaixão, graça, longanimidade, e assim por diante. Também zelo e ciúme (Dt 32.21), arrependimento (Gn 6.6), ódio (Dt 16.22), ira (SI 2.5) e vingança (Dt 32.35).

Todas as ações humanas, além disso, são atribuídas a Deus: investigação (Gn 18.21), sondagem da mente (SI 7.9), conhecimento (Gn 3.5), planejamento (Gn 50.20), esquecimento (ISm 1.11), lembrança (Gn 8.1; Êx 2.24), fala (Gn 2.16), chamado (Rm 4.17), comando (Is 5.6), repreensão (SI 18.15; 104.7), resposta (SI 3.4), testemunho (Ml 2.14), descanso (Gn 2.2), trabalho (Jo 5.17), visão (Gn I.10), audição (Êx 2.24), olfato (Gn 8.21), paladar (SI 11.4, 5), sentar-se (SI 9.7), levantar-se (SI 68.1), ir (Êx 34.9), vir (Êx 25.22), andar (Lv 26.12), descer (Gn 11.5), encontrar-se (Êx 3.18), visitar (Gn 21.1), passar (Êx 12.13), abandonar (Jz 6.13), escrever (Êx 34.1), selar (Jo 6.27), gravar (Is 49.16), julgar (Is II.4; SI 58.11), disciplinar (Dt 8.5), sarar (SI 147.3), curar (SI 103.3; Dt 32.39), matar e deixar viver (Dt 32.39), limpar (Is 25.8), destruir (2Rs 21.13; Gn 6.7; Lv 26.31), lavar (SI 51.2), purificar (SI 51.2), ungir (SI 2.2) adornar (Ez 16.11), vestir-se (SI 132.16), coroar (SI 8.5), revestir (SI 18.32), matar (Gn 38.7), punir (Gn 12.17), condenar (Jó 10.2) e assim por diante.

Além disso, Deus também é muito freqüentemente descrito com nomes que denotam certa ocupação, oficio, posição ou relacionamento entre as pessoas. Ele é o noivo (Is 61.10), um homem (Is 54.5, 6), um pai (Dt 32.6), um juiz, um rei, um legislador (Is 33.22), um guerreiro (Êx 15.3), um herói poderoso (SI 78.65, 66; Sf 3.17), um arquiteto e um construtor (Hb 11.10), um agricultor (Jo 15.1), um pastor (SI 23.1), um médico (Êx 15.26) e assim por diante. Com relação a essas descrições ocupacionais, há menção de um assento, de um trono, estrado, cajado, cetro, armas, arco, escudo, carruagem, bandeira, livro, selo, tesouro, herança e assim por diante. Então, para expressar o que Deus quer dizer aos seus, todos os tipos de expressão são extraídos até mesmo da criação orgânica e inorgânica. Ele é comparado a um leão (Is 31.4), a uma águia (Dt 32.11), a um cordeiro (Is 53.7), a uma galinha (Mt 23.37), ao sol (SI 84.11), à estrela da manhã (Ap 22.16), a uma luz (SI 27.1), a umalâmpada (Ap 21.23), a um fogo (Hb 12.29), a uma fonte ou nascente (SI 36.9; Jr 2.13), à comida, ao pão, à bebida, à água, ao ungüento (Is 55.1; Jo 4.10; 6.35, 55), a uma rocha (Dt 32.4), a um refúgio (SI 9.9; 119.114), a uma torre (Pv 18.10), a uma sombra (SI 91.1; 121.5), a um escudo (SI 84.11), a um caminho (Jo 14.6), a um templo (Ap 21.22) e assim por diante.[2]

[179] Toda a criação - toda a natureza com todos os seus [diversos] reinos, mas especialmente o mundo humano é garimpada na Escritura para a descri-

[2] Cf., também, S. Glassius, *Philologiae sacrae*, 6ª. ed. (Francofurti & Lipsiae: Fleischer, 1691), 1.116-81.

ção do conhecimento de Deus. Quase nenhum limite é estabelecido para o uso da linguagem antropomórfica. Todas as criaturas, animadas e inanimadas, orgânicas e inorgânicas, fornecem nomes com os quais um pouco da grandeza de Deus nos é comunicada. Embora seja inominável em si mesmo, em sua revelação Deus possui muitos nomes. "Todas as coisas podem ser ditas de Deus", diz Agostinho, "mas nada pode ser dito que seja digno dele. Nada é mais comum do que essa pobreza [e expressão]. Você está procurando um nome adequado para ele? Não o encontrará. Você está tentando falar dele de alguma maneira? Você descobrirá que ele é tudo." E, para esclarecer por que tantos nomes são aplicados a Deus, Agostinho usa uma ilustração admirável. Nosso corpo, ele diz, tem muitas necessidades: luz e ar, comida e bebida, abrigo e vestuário, e assim por diante. Ora, todas essas coisas são muito diferentes e existem lado a lado nas várias partes da criação. Nosso espírito também tem muitas e variadas necessidades, mas o que supre essas necessidades não é multiforme, mas sempre o único e mesmo ser divino.

> Sobre a terra, uma fonte é uma coisa, luz é outra. Quando você está com sede, procura por uma fonte e, para chegar à fonte, precisa de luz, e, se não houver luz do dia, você acende uma lâmpada para ir até a fonte. Mas ele é tanto uma fonte quanto uma luz: para o sedento ele é uma fonte, para o cego ele é uma luz. Deixe que [seus] olhos sejam abertos para ver a luz; deixe que os lábios de [seu] coração sejam abertos para beber da fonte. Aquilo que você bebe, você vê e ouve. Deus se torna tudo para você, pois ele é o conjunto de coisas que você ama. Se você prestar atenção nas coisas visíveis, bem, Deus não é pão, nem água, nem luz, nem vestes, nem uma casa. Pois todas essas coisas são visíveis, individuais e separadas. O que o pão é, a água não é; o que a roupa é, a casa não é; e o que essas coisas são, Deus não é, pois são coisas visíveis. Deus é todas essas coisas para você: se você vive nas trevas, ele é luz para você, pois ele permanece incorruptível. Se você está nu, ele é uma roupa de imortalidade para você quando essa roupa corruptível se revestir de incorrupção e esta roupa mortal se revestir de imortalidade.[3]

Pseudo-Dionísio, pensando na mesma direção, afirma que Deus é "sem nome e, apesar disso, tem os nomes de tudo o que existe". Ele é "tudo aquilo que existe" e "nada daquilo que existe".[4] Em Tomás de Aquino, lemos: "Deus, sendo ele mesmo simples e universalmente perfeito, tem, preexistindo em si mesmo, as perfeições de todas as suas criaturas".[5] Boaventura diz ainda melhor:

> Para que possamos exaltar e glorificar a Deus e para que possamos desenvolver o conhecimento de Deus, devemos transferir para o divino

[3] Agostinho, ***Leetures*** *on the Gospel of John,* tract. 13.5 (sobre João 3.22-29).
[4] Pseudo-Dionísio, *The Divine Numes,* 1, §§ 6, 7.
[5] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, art. 2.

> aquilo que pertence à criatura. O fundamento ou propósito dessa transferência é duplo. Em primeiro lugar, ela é necessária, com a finalidade de glorificar a Deus; em segundo lugar, com a finalidade de orientar nosso intelecto. A glória de Deus requer essa transferência. Já que Deus deve ser grandemente louvado, a fim de que jamais lhe falte louvor por causa do caráter incomum das palavras, a Sagrada Escritura nos ensina que os nomes de criaturas - de número indefinido - devem ser transferidos para Deus, para que, assim como toda *criatura* glorifica ao Senhor, assim também todo *nome* que é atribuído às criaturas possa glorificá-lo, e para que ele, que é tão glorioso que nenhum nome pode lhe fazer justiça - pois ele ultrapassa, por assim dizer, todo nome - possa ser glorificado por todos os nomes. Essa transferência também é necessária para a orientação de nosso intelecto. Como chegamos ao conhecimento do Criador por meio da criatura, especialmente em vista do fato de que quase todas as criaturas possuem certas características nobres que fornecem uma fonte para nossa compreensão de Deus - por exemplo, o leão possui força; o cordeiro, mansidão; a rocha, solidez; a serpente, prudência, e assim por diante - portanto, é conveniente que muitos nomes sejam transferidos para Deus.[6]

Calvino concorda com isso quando escreve: "Não há um só átomo no mundo no qual não possamos discernir pelo menos algumas centelhas de sua glória". Deus é imanente em toda a criação. Aquele que é puro de coração vê Deus em toda a parte. Tudo está completamente cheio de Deus. "Eu confesso, é claro, que pode ser dito reverentemente - desde que parta de uma mente reverente - que a natureza é Deus."[7]

Mas nem todas as criaturas são da mesma categoria: há uma hierarquia no reino das criaturas. A posição e a categoria que as criaturas ocupam são determinadas por sua semelhança com Deus. Todas as criaturas expressam algum aspecto do ser de Deus, mas, de todas elas, os seres humanos estão no topo. Somente eles têm a honra de serem chamados de "imagem, filhos de Deus". Somente eles são chamados de geração de Deus. A maioria dos nomes de Deus, particularmente os mais sublimes, deriva sua existência dos seres humanos. Porém, os seres humanos nunca devem ser separados do reino da natureza, nem pode qualquer criatura ou qualquer parte do universo ser colocada ao lado ou em oposição a Deus. Nada existe fora ou à revelia de Deus. Essa verdade, deve-se dizer, tem sido violada com freqüência: o dualismo de Platão, o neoplatonismo, o Gnosticismo, o Maniqueísmo - todos eles colocaram um limite na revelação de Deus e estabeleceram uma substância material hostil a Deus contra ele. E, em todos os tipos de forma, esses dualismos, durante séculos, pressionaram a teologia. O mesmo princípio dualista está em vigor quando, nos tempos modernos, sob a influência de Kant e Jacobi, a revelação de Deus

[6]Boaventura, *Sent.* I, dist. 34, art. 1, q. 4.
[7]J. Calvino, *Instituías,* I. v.l, 5.

fica restrita à esfera da religião e da ética, quando somente o conteúdo ético e religioso da Escritura é reconhecido, quando o lugar da religião é encontrado somente no coração ou na consciência, nas emoções ou na vontade. Dessa maneira, a natureza, com seus elementos e forças, a vida humana na sociedade e na política, as artes e as ciências, recebem um lugar fora da esfera da revelação de Deus. Elas são consideradas áreas extras que existem independentemente de Deus. Nesse caso, é claro, uma apreciação adequada do Antigo Testamento e de uma grande parte do Novo não é mais possível. A natureza e o mundo não têm mais nada a dizer aos crentes. A revelação, que vem a nós na Palavra de Deus, perde toda a sua influência na vida pública. A religião, agora confinada aos recantos interiores do coração e à privacidade do lar, perde todo o direito ao respeito. A dogmática, especificamente a doutrina de Deus, encolhe-se dia a dia, e a teologia não é mais capaz de manter seu lugar. A teologia não é mais capaz de falar de Deus porque não fala mais a partir dele e por meio dele. Ela não tem mais quaisquer nomes que possam ser aplicados a Deus. Deus se torna o grande desconhecido, e o mundo, por sua vez, torna-se um território sem Deus (à9eoç), depois se torna um território que é anti-Deus (óvTi0eoç).

Dando nome ao inominável

Os nomes pelos quais Deus chama a si mesmo em sua revelação apresentam uma dificuldade intelectual peculiar. Em um capítulo anterior, aprendemos que Deus é incompreensível e muito superior às criaturas finitas. Em seus nomes, porém, ele desce ao nível do finito e se torna como suas criaturas. O que encontramos aqui é uma antinomia que parece insolúvel. Por um lado, Deus não tem nome; por outro, possui muitos nomes. Depois de, inicialmente, banir todo antropomorfismo, agora o estamos reintroduzindo. Que direito temos nós de aplicar esses nomes a Deus? Sobre que fundamento os atribuímos a Deus, que é infinitamente superior a todas as suas criaturas e não pode ser contido pelo finito?

A razão só pode ser esta: toda a criação, embora, como criatura, esteja infinitamente distante de Deus, ainda é obra das mãos de Deus e relacionada a ele. O mundo não é uma entidade independente equivalente, e antiteticamente relacionada a Deus. Ele não é um segundo Deus, mas é totalmente obra de Deus, tanto em seu "fato de existir" quanto em sua "qualidade essencial". Desde o início, ela foi planejada para revelar a Deus. Todo o povo de Israel foi designado para tornar conhecidas as excelências de Deus em suas leis e instituições, seus ofícios e ministérios, seu caráter e suas tradições. E a humanidade de Cristo foi capacitada pelo Espírito Santo para tornar conhecido às pessoas o Pai e seu nome. O círculo dos apóstolos, com sua diversidade de educação, preparação, dons e chamados, foi designado para dizer ao mundo "os atos poderosos de Deus". Aqui está a razão pela qual podemos e devemos falar de Deus em linguagem própria da criatura. Temos o direito de usar linguagem antropomórfica porque o próprio Deus desceu ao nível de suas criaturas e revelou seu nome em suas

criaturas e por meio delas. Portanto, como vimos, o uso do antropomorfismo absolutamente não está confinado a uma expressão ocasionada como personalidade. De fato, não podemos falar de Deus de nenhuma outra maneira, pois não vemos o próprio Deus; podemos vê-lo somente em suas obras e chamá-lo de acordo com sua auto-revelação em suas obras. Mas isso não é tudo. Sobre a terra, pelo menos, não podemos vê-lo face a face. Porém, se Deus quer que o conheçamos, ele tem de descer ao nosso nível e acomodar-se à nossa consciência limitada, finita, humana, e falar conosco em linguagem humana. Aqueles, portanto, que contestam nosso direito de usar antropomorfismos, e por meio disso, em princípio, negam a possibilidade de que Deus, de fato, se revele em suas criaturas, são, logicamente, obrigados a partir para a negação da criação e não lhes resta, finalmente, nada mais do que um dualismo eterno entre Deus e o mundo, o infinito e o finito. Pois, sc o fato de atribuirmos nomes antropomórficos a Deus implica uma finitização de Deus, isso se aplica cm uma medida muito maior à auto-revelação de Deus na criação. Como o infinito, Deus é, então, impotente para produzir outra forma de existência fora de seu próprio ser. O mundo, de nenhum modo, é uma revelação de Deus, apenas um ato de auto-ocultamento divino. A humanidade, então, é o oposto polarizado de Deus e não o revela na forma de semelhança. E Deus, por sua parte, é o abismo (Pu0óç) eterno, um silêncio (aiyń) inominável, tanto para si mesmo quanto para os seres humanos. Naturalmente, nenhum conhecimento de Deus é possível. Se nomes antropomórficos, humanos, violam o ser de Deus, não podemos e não devemos atribuir a ele nenhum nome e devemos manter silêncio total. Pois, nesse caso, qualquer nome pelo qual desejemos nos referir a ele é um ato de difamação, um atentado contra a majestade de Deus, uma blasfêmia.[8]

Alguns filósofos tentaram escapar dessa conseqüência óbvia fazendo uma distinção entre uma representação concreta e um conceito abstrato. Platão já começou a fazer isso, o neoplatonismo e o Gnosticismo continuaram o processo, e Hegel reintroduziu a distinção. Mas isso não faz diferença. Até mesmo a mais avançada especulação e a filosofia mais investigativa ainda têm de pensar e falar sobre Deus. Embora lancem fora toda representação concreta e conservem apenas conceitos puros e abstratos, elas nunca transcendem a necessidade de pensar e falar em termos humanos ou de se aproximar do próprio Infinito. Até mesmo os nomes mais abstratos - tais como existência, substância, o Absoluto, o Uno, o Espírito, a Razão - são e continuam sendo antropomorfismos. Como seres humanos, temos apenas duas alternativas: ou o silêncio absoluto ou o pensamento e o discurso humanos sobre Deus; ou agnosticismo *(i.e.,* ateísmo teórico) ou antropomorfismo; se não fosse assim, isso teria terminado também, é claro, com uma crítica negativa. Platão, Filo, Plotinus, Pseudo-Dionísio, João Damasceno e Erigena, todos novamente, por fim, atribuíram um monte de nomes a Deus. A teologia positiva (catafática) edificou aquilo que a teologia negativa (apofática) destruiu. A "substância" dc Spinoza foi adornada com atributos

[8] Veja pp. 48-53 (n°. 166).

e modos incontáveis. Na filosofia dc Hegel, Deus novamente se torna "vida", "mente", "pensamento", "razão", "sujeito". Rauwenhoff alega imaginação onde o intelecto tem de ser abandonado.[9] Numerosos filósofos, portanto, defendem o bom direito do antropomorfismo.[10] E, é claro, a teologia cristã também sempre fez seu julgamento. Nela, Deus "trilha o caminho de seus filhos humanos (D1N ^Tí)"» como dizem os judeus. "As palavras e as ações de Deus são incompreensíveis. Não poderíamos, de maneira nenhuma, entendê-las se a Sagrada Escritura, ao falar de Deus, não usasse expressões como as que surgem a partir dos assuntos humanos. Portanto, por causa de nossa mente fraca, aprouve ao Espírito Santo, o autor da Escritura, falar gaguejando, ao nosso modo, e lidar conosco - de um modo muito mais persuasivo e modesto do que o que é próprio de tão grande Majestade - por imagens e palavras."[11]

[180] Conforme foi mostrado, a propriedade desses nomes pode ser considerada bem estabelecida, mas qual é o seu valor? O que, e qual tipo de conhecimento eles nos fornecem sobre Deus? A idéia de que esse conhecimento é plenamente adequado ao assunto é, obviamente, absurda. Ele é em todos os sentidos finito e limitado, mas nem por essa razão é impuro ou falso. O conhecimento plenamente adequado [exaustivo] é algo do qual possuímos muito pouco. Em todo lugar e em cada área da vida nós nos deparamos com o mistério. O ser interior das coisas, as coisas em si, escapa à nossa percepção. Observamos fenômenos e, por eles, inferimos a essência das coisas. Aprendemos a conhecer as propriedades estáveis e, a partir delas, deduzimos a substância, mas essa própria substância está por trás dos fenômenos e, como tal, é desconhecida a nós. A física aceita a existência de átomos, elétrons ou energias como os componentes finais do mundo material, mas não tem sequer o mínimo conhecimento empírico deles. Apenas as coisas mais simples podem ser definidas. Quando as coisas pertencem a uma ordem um pouco mais elevada, elas não podem mais ser completamente capturadas em um conceito. Isso já é verdadeiro sobre o mundo visível, mas é ainda mais aplicável no mundo das coisas invisíveis. Os seres humanos são corpóreos, seres orientados pelos sentidos. Todo o seu conhecimento se origina e surge a partir da percepção dos sentidos. Nosso pensamento é limitado pelos nossos sentidos, assim como nossa alma é limitada pelo nosso corpo. Nunca percebemos as realidades espirituais diretamente, mas apenas por meio de coisas materiais. Vemos todas as coisas "vagamente". Não apenas Deus, mas também a alma e todo o mundo espiritual só se tornam conhecidos a nós por meio do mundo dos sentidos. É por isso que nos referimos a todos os assuntos espirituais com nomes que têm sua referência primária no mundo

[9] L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte von den Godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 611 ss.

[10] I. Kant, *Critique of Judgement,* trad. J. H. Bernard (Nova York e Londres: Hafner Publishing. 1968 [1951]), 336-38 (§91); F. Jacobi, *Gesammelte Werke,* 8 vols. (Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-25), III; F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* (Berlim: Hertz, 1892), 262ss.; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten, 9ª.* ed., 2 vols. (Berlim: C. Duncker, 1882).

[11] "Flacius, in S. Glassius, *Philologiae sacrae* (Jena: Steinmann, 1668), 116; Lutero, in G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* trad. Eilen D. Smith e Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-93), 162.

visível. Denominamos a alma humana em termos de fenômenos físicos. Para melhor descrever as atividades da alma - tais como conhecer, pensar, entender, julgar, decidir, sentir, e assim por diante - recorremos a palavras que, originalmente, referiam-se a um ato físico. Portanto, tudo o que falamos sobre coisas invisíveis é metafórico, figurativo, poético. "Pois as coisas que são conhecidas estão além de toda especificação, pois o nome principal das coisas conhecidas e imateriais é 'nada'."[12] Mas isso não significa que aquilo que dizemos é falso ou incorreto. Pelo contrário, a autêntica poesia é verdadeira, pois está baseada na semelhança, na similaridade e na afinidade que existe entre diferentes grupos de fenômenos. Toda linguagem, todas as metáforas e símiles, e todo simbolismo[13] estão baseados e pressupõem essa penetração do mundo visível pelo invisível. Se falar figurativamente fosse falso, todo o nosso pensamento e conhecimento seria uma ilusão e o próprio discurso seria impossível.

O mesmo é verdadeiro na religião e na teologia. Não há conhecimento plenamente adequado de Deus. Não podemos nomeá-lo como ele é em si mesmo. Todos os seus nomes são derivados do mundo das criaturas. Mas isso não faz que eles sejam falsos, um produto da imaginação humana. Assim como há semelhança entre várias partes do mundo, e fazer comparação entre elas é uma possibilidade, assim também há semelhança entre Deus e suas criaturas, uma semelhança que garante o uso da linguagem própria da criatura para falar dele. Além disso, embora temporalmente o natural seja anterior ao espiritual, lógica e idealmente o espiritual precede o natural. O natural nunca poderia nos levar ao espiritual se não tivesse ele mesmo partido do espiritual. Platão interpretou o mundo como a realização de idéias. A Escritura nos ensina que todas as coisas foram feitas pelo Logos, e não das coisas que se vêem (Jo 1.3; Hb 11.3). Foi o próprio Deus que fez com que todas as coisas, inclusive o mundo material, fossem subservientes à manifestação de suas perfeições. Ele podia fazer isso porque ele é o onipotente Criador e tem controle total sobre a matéria. Portanto, ao mesmo tempo em que é verdade que chamamos Deus por nomes derivados do mundo das criaturas, esses nomes foram inicialmente incriados nessas criaturas pelo próprio Deus. Isso é verdade: primeiro aplicamos às criaturas os nomes pelos quais falamos de Deus porque as conhecemos antes de conhecermos a Deus. Mas, materialmente, elas se aplicam primeiro a Deus e, depois, às criaturas. Todas as perfeições estão primeiro em Deus, depois nas criaturas. Ele as possui porque elas pertencem à sua essência; nós as possuímos apenas por participação. Assim como o templo foi edificado conforme o modelo (χύττος) mostrado a Moisés no monte (Hb 8.5), assim também toda criatura é primeiro concebida na eternidade e, depois, criada no tempo. Toda paternidade (Τράιpux)

[13] Gregório de Nazianzo, *Oration* 45.

[13] W. Menzel, *Christliche Symbolik,* 2 vols. (Regensburg: Manz, 1855); O. Zöckler, *Theologia naiurahs* (Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1860); F. Bettex, *Das Liedder Schòpfung,* 5ª. ed. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1906).

no céu e sobre a terra é nomeada segundo o Pai (-náxrip), que criou todas as coisas (Ef 3.15; cf. Mt 23.9).[14]

Conhecimento arquetípico e ectípico de Deus

Na Escritura, todas as coisas celestiais são retratadas a nós em matizes e cores terrenas. O próprio Deus vem a nós por meio de toda a sua criação e, na natureza humana de Cristo, armou sua tenda entre nós. Essa natureza humana, certamente, não era um órgão plenamente adequado para sua divindade. De fato, sua glória foi até mesmo escondida por ela. Apesar disso, a plenitude da divindade habitou corporalmente em Cristo: aqueles que o viam, viam o Pai. Não é contraditório, portanto, dizer que um conhecimento é inadequado, finito e limitado e ao mesmo tempo é verdadeiro, puro e suficiente. Deus se revela em suas obras, e, de acordo com essa revelação, nós o nomeamos. Ele nos permite falar sobre ele em linguagem que é fraca e humana porque ele mesmo nos revelou suas perfeições em suas criaturas. Portanto, de fato, não somos nós que nomeamos a Deus. Onde conseguiríamos a capacidade e o direito de fazer isso? É o próprio Deus que, por meio da natureza e da Escritura, colocou seus nomes esplêndidos em nossa boca. De acordo com uma antiga distinção, os nomes de Deus não são produto de "razão persuasiva" *(ratio ratiocinans),* racionalidade humana subjetiva, mas de "razão raciocinada" *(ratio ratiocinata*), razão objetiva na revelação. A autoconsciência de Deus é arquetípica; nosso conhecimento de Deus, extraído de sua Palavra, é ectípico.

Ora, isso descreve a natureza do conhecimento de Deus, que é consistentemente característico para as criaturas. Mediante isso, evitamos dois extremos. Por um lado, há aqueles que consideram um conhecimento de Deus essencial, qüiditativo, adequando uma possibilidade, seja pela contemplação mística (Plotino, Malebranche, os ontologistas e os teólogos católicos que ensinam uma visão de Deus em termos de sua essência no estágio de glória), seja pelo pensamento lógico (Eunômio, Scotus, Spinoza, Hegel). Contra tudo isso, continua verdadeira a declaração de que "ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigénito, que está no seio do Pai, é quem o revelou" [Jo 1.18]. Moisés só viu a glória de Deus depois que ela passou por ele. Os profetas só viam Deus em visões. Tanto na criação fora de nós quanto na vida de nossa própria alma, aquilo que é criado está entre Deus e nossa consciência: as idéias inatas não existem. Vemos obscuramente, como por um espelho, e andamos pela fé. O conhecimento absoluto, plenamente adequado de Deus, é, portanto, impossível. Converter a representação em um conceito, a linguagem da imaginação na linguagem de atividade cerebral, teologia positiva em teologia negativa, linguagem concreta semita em linguagem abstrata jafética, sempre resulta na perda total do conhecimento de Deus.

[14] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 9; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 3, art. 2; I, q. 13, arts. 3 e 6; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 22, art. i, q. 3; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* col. 11-14.

Por outro lado, o nome "teologia eetípica" também implica a rejeição da interpretação daqueles que, embora considerem o uso de nomes terrenos inevitável para se referirem ao ser de Deus, vêem neles nada mais do que símbolos, produtos da imaginação poética. Em certo sentido, até mesmo João Damasceno e Pseudo-Dionísio pertencem a essa categoria.[15] Eles alegam que todos esses nomes simplesmente fazem que Deus seja conhecido como a causa de todas as coisas; por exemplo, o nome "sabedoria" atribuído a Deus significa somente que ele é a causa de toda sabedoria. Mas Tomás de Aquino, rejeitando essa interpretação, corretamente retrucou que, nesse caso, Deus bem poderia ser chamado igualmente de "ouro", "prata", "sol", "lua", "corpo" e assim por diante, pois ele, certamente, é a causa dessas criações. Além disso, [ele argumentou] que, quando dizemos "Deus é bom", todos nós queremos dizer algo diferente e mais do que "Deus é a causa da bondade". Nem todas as perfeições de Deus são reveladas em todas as suas criaturas, e elas não podem ser vistas da mesma maneira em todas.[16] Posteriormente, porém, essa opinião foi novamente revivida, especialmente por Schleiermacher. Deus, dizia-se, é a causalidade absoluta e nada mais. Seus assim chamados atributos são designações subjetivas de nossa parte. A teologia não pode ser chamada ectípica nem analógica, mas deve ser considerada simbólica.[17] Nessa interpretação, as representações religiosas são produto da imaginação poética, ideais a serem afirmados esteticamente (Rauwenhoff, Pierson, F. A. Lange, *et ai).* Ultimamente, podemos observar, em certos círculos modernistas, uma tendência de persistir em usar termos bíblicos e eclesiásticos [meramente] como símbolos de verdades espirituais mais elevadas.

Essa interpretação do caráter da teologia, entretanto, não é sustentável. O termo "simbólico" pode, de fato, ser aplicado à teologia cujo objeto é explicar os símbolos sagrados que ocorrem na Escritura e na igreja. Vitringa, para citar um exemplo, chama esse ramo da teologia de "teologia simbólica" (1726).[18] Mas um símbolo é sempre um objeto sensível ou uma ação que denota uma verdade espiritual, enquanto a teologia como tal não tem a ver com símbolos, mas com realidades espirituais. Quando consciência, vontade, santidade, e assim por diante são atribuídas a Deus, ninguém entende isso em um sentido "simbólico". Nem uma só pessoa religiosa interpreta essas representações como produto de sua própria imaginação, ao mesmo tempo em que todos reconhecem

[15] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 12; Pseudo-Dionísio, *TheDivine Names,* c. I; cf. Moisés Maimônides, *Moreh nebukhim* (Warsaw: Goldman, 1872), 1, 58; Cusanus (Nicolau dc Cusa), *Of LearnedIgnorance,* trad. Fr. German Heron (New Haven: Yale University Press, 1954), I, 53ss.

[16] T. de Aquino, *Summa lheol.,* I, q. 13, art. 2. J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, col. 11-13.

[17] F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its CulturedDespisers* (Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1996); K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatic* (Leipzig: Barth, 1838), I", 477; F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie,* 263; R. Eisler, *Kritische Einfiihrung in die Philosophie* (Berlim: E. S. Mittler, 1905), 437; Wundt, in Edmund Kõnig, *W. Wundt: Seine Philosophie und Psychologie* (Stuttgart: F. Frommann, 1901), 188; A. Sabatier, como discutido em H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* 1,551 (n°. 144), 558-59 (n°. 146); Friedrich Niebergall, "Die religiõse Phantasie und die Verkündigung an unsere Zeit", *Zeitschrifi für Theologie und Kirche* 16(1906)251-85.

[18] Cf. também J. d'Outrein, *Proef-stukken van hei/ige Sinne-beelden* (Amsterdã: G. Borstius, 1700); V. Schulze, "Sinnebilder", *PRE*[3], XVIII, 388-95.

isso prontamente no caso de obras de arte. Pelo contrário: as pessoas religiosas interpretam essas representações religiosas como sendo objetivamente verdadeiras, e sua religião se enfraquece e morre no momento em que elas começam a duvidar desse fato. Portanto, se elas fossem produto da imaginação, sua verdade objetiva não poderia ser mantida. Nesse caso, elas poderiam ter ainda um valor estético, mas religiosa e eticamente teriam perdido seu valor. A religião não pode ser mais convertida em arte do que em psicologia. As tentativas de ainda manter essas representações como símbolos sempre acabam em fracasso. Aqueles que, como Hegel, fazem uma clara distinção entre representações e conceitos não estão mais satisfeitos com essas representações. Eles sempre tentam chegar a conceitos puros, e^ como resultado, depois querem retornar às representações religiosas entendidas como símbolos. Esse caráter "simbólico" da teologia transforma os nomes de Deus em um reflexo de sua própria vida interior, privam-nos de toda realidade objetiva e procuram seu fundamento na razão subjetiva sempre em transformação. A humanidade, então, torna-se o padrão da religião: como são os seres humanos, assim é o seu Deus.

A Escritura toma uma posição diferente. Ela ensina, antes de tudo, que Deus é o Criador do céu e da terra. As coisas que percebemos foram feitas "das coisas que não se vêem" (Hb 11.3), mas existiam e existem eternamente como idéias na mente de Deus. Elas, portanto, derivam sua existência de Deus, são, em maior ou menor medida, relacionadas com ele, e, assim, também têm a capacidade de revelar suas perfeições diante dos olhos de suas criaturas. Como o universo é criação de Deus, ele também é sua revelação e automanifestação. Não há um só átomo no mundo que não reflita sua divindade.

Segundo, a Escritura nos ensina que, entre todas essas criaturas, os seres humanos ocupam uma posição única. Enquanto as criaturas em geral revelam apenas vestígios das perfeições de Deus, os seres humanos são sua imagem e semelhança. Desse fato segue-se nosso direito de chamar Deus pelos nomes que são derivados do reino das criaturas, particularmente o da humanidade. Conhecemos a Deus porque somos conhecidos por ele: "Eu entendo porque sou entendido" (von Baader). Temos o direito de antropomorfizar Deus porque ele mesmo teomorfizou quando criou os seres humanos (Jacobi).

Terceiro: apesar de tudo o que foi dito, a Escritura continuamente nos confronta com a transcendência absoluta de Deus sobre todas as criaturas. Implicadas na criação estão tanto a transcendência quanto a imanência de Deus, tanto a diferença essencial quanto a estreita semelhança entre Deus e suas criaturas. Ele vive no alto e sublime lugar, sim, mas também com o contrito e humilde de espírito - esse é o tema que vem aos nossos ouvidos em cada página da Escritura [Is 57.15].[19]

Por essas razões, a teologia deve ser chamada de ectípica ou analógica, não simbólica. Implicado nisso está o seguinte:

[19] Veja pp. 33-34 (n°161).

1. Todo o nosso conhecimento de Deus é de Deus e por meio de Deus, fundamentado em sua revelação, isto é, na razão objetiva.
2. Para comunicar o conhecimento de si mesmo às suas criaturas, Deus tem de descer ao nível de suas criaturas e se acomodar às suas capacidades de compreensão.
3. A possibilidade dessa condescendência não pode ser negada, pois ela é dada com a criação, isto é, com a existência do ser finito.
4. Nosso conhecimento de Deus é sempre somente de caráter analógico, isto é, formado por analogia com aquilo que pode ser discernido de Deus em suas criaturas, tendo como seu objeto não o próprio Deus em sua essência incognoscível, mas Deus em sua revelação, sua relação conosco, nas coisas que pertencem à sua natureza,[20] em sua disposição habitual em relação às suas criaturas.[21] Portanto, esse conhecimento é somente uma imagem finita, uma leve semelhança e impressão terrena do conhecimento perfeito que Deus tem de si mesmo.
5. Finalmente, nosso conhecimento de Deus é, no entanto, verdadeiro, puro e confiável porque tem seu fundamento na autoconsciência de Deus, seu arquétipo e sua auto-revelação no cosmos.

CLASSIFICAÇÃO DOS NOMES DE DEUS

[181] Embora a Escritura use muitos nomes para se referir a Deus, ela nunca parte de um conceito abstrato de Deus, nem jamais salienta um atributo de Deus em detrimento de outros. Admito que, às vezes, um ou outro atributo se sobressai, mas existe perfeita harmonia entre todos eles. A intenção da Escritura é manter todas as perfeições de Deus igualmente em seu devido lugar. Assim como a pessoa de Cristo não representa um caráter ou temperamento parcial, embora ele seja plenamente vivo e real como pessoa, assim também Deus, em sua revelação, sempre revela todas as suas perfeições como um todo harmonioso. Em nenhum lugar encontramos o ser de Deus tratado de maneira abstrata. A palavra hebraica iTWin, da raiz HUT (existir, ser; Arábico III: ajudar, levantar), denota aquilo que perdura, constitui uma vantagem, concretamente, especialmente sabedoria e felicidade verdadeiras (Jó 5.12; 6.13; 12.16; 26.3 [30.22]; Pv 2.7; 3.21; 8.14; Is 28.29; Mq 6.9), mas em nenhum desses textos significa o ser de Deus.[22] O uso que o Novo Testamento faz das palavras "divindade" (0eÓT€ç, Cl 2.9; Qçióxrjç, Rm 1.20), "forma de Deus" (n.op(f>f| Qeoü, Fp 2.6), "natureza divina" (Geîoç 4>ÚOLÇ, 2Pe 1.4; cf. G14.8) tampouco prova que exista referência ao ser ou à natureza de Deus em distinção de seus atributos, como Polanus insiste.[23] O ser de Deus é revelado a nós em sua revelação, isto é, em seus nomes. Os nomes de Deus são designações de suas excelências, atos poderosos, louvores

[20] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* 1,4.

[21] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 12, art. 12.

[22] *C.* F. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testamenl,* 10 vols. (reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 4:100 (sobre Jó 5.12).

[23] A. Polanus, *Syn. theol.,* 135.

(àpexrí, IPe 2.9), um uso da palavra semelhante ao encontrado em Isaías 42.8, 12; 43.21; e 63.7, em que o hebraico iVpnrị (louvor, honra) é traduzido na LXX como âperrí (cf. Hc 3.3; Zc 6.13). O chamado da igreja é para proclamar as virtudes de Deus, isto é, honrá-lo pela glória (ôó£a) manifesta em todas as suas obras. A Escritura nada sabe sobre o ser de Deus sem os seus atributos.

Não está implicada no ensino da Escritura sobre o ser de Deus, é claro, a idéia de que, com referência a Deus, não seria permissível falar de sua natureza. Pelo contrário, a própria Escritura abre caminho para o uso dessa linguagem. Além disso, tendo em vista o panteísmo, que iguala o ser de Deus com o universo, é supremamente importante enfatizar o fato de que Deus tem uma natureza própria, que ele é um ser independente, cuja essência é distinta da essência do universo. Deve-se, porém, ter em mente que a Escritura nada sabe sobre uma essência divina que possa ser descoberta e conhecida pela capacidade do intelecto humano à parte da revelação. Ela não faz uma separação, muito menos um contraste, entre a existência ontológica de Deus e sua auto-revelação "econômica". Como Deus se revela, assim ele é. Em seus nomes, ele se torna conhecido a nós. Embora ele seja, de fato, infinitamente superior a todas as suas criaturas - de modo que só podemos possuir um conhecimento analógico dele, não um conhecimento exaustivo (adequado) - seus vários atributos, que surgem por meio de sua revelação, trazem à nossa mente, a cada momento a partir de uma perspectiva especial, a plenitude de seu ser.

Nos primeiros séculos, os teólogos cristãos estavam bem conscientes desse fato. Os "nomes de Deus" incluíam tudo o que eles tinham a dizer sobre Deus. Não somente os nomes próprios, mas também - para usar uma terminologia posterior - os "atributos" e até mesmo as pessoas do ser divino ficavam nessa classificação, embora os atributos fossem imediatamente incorporados à idéia de Deus.[24] Embora Agostinho fale da "essência" de Deus, ele quer dizer, com isso, a plenitude do ser de Deus e imediatamente inclui todos os atributos de Deus (simplicidade, eternidade, bondade, sabedoria, *etc.).* Suas *Confissões* também falam de Deus dessa maneira, sem qualquer tentativa de distinguir entre o ser de Deus e seus atributos ou de classificar os tributos.[25] Também em anos posteriores vários teólogos ainda evitavam discutir essas distinções e tratavam dos atributos sem falar primeiro sobre a natureza de Deus.[26]

Nomes do Ser

Logo, porém, certas distinções foram introduzidas. Essas distinções surgiram a partir da consideração das seguintes questões: qual atributo de Deus o diferencia de todas as criaturas? Qual, de fato, é a idéia predominante quando pensamos em sua essência? E, portanto, de que fundamento se deve partir na

[24] *E.g.,* in Irineu, *Against Heresies,* I, 14; II, 13, 35.

[25] Concílio de Latrão, in H. Denzinger, *Enchiridion symbolarum,* n°. 355; Concílio Vaticano I, *Defide,* c. 1; Confissão de Augsburgo, art. 1; Confissão Francesa, art. 1; Confissão de Scotus, art. 1; Confissão de Westminster, c. 2.

[26] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 3ss.; Z. Ursino, *Trad. theol.,* 46-70.

doutrina de Deus? Com relação a isso, os teólogos reconheceram, naturalmente, que cada atributo distinto constituía o ser do próprio Deus. Não obstante, eles se perguntavam se, entre todos esses atributos, não havia um que descrevesse mais fundamentalmente o próprio ser de Deus e, portanto, um atributo a partir do qual os outros atributos, por assim dizer, eram derivados. A filosofia platônica já havia identificado essa idéia predominante como "ser", e Filo associou a ele o nome "YHWH", o único nome que denotava não um efeito ou um poder, mas o próprio ser de Deus, e, portanto, geralmente chamava Deus de "aquele que é" ou "aquilo que é" (ó còv ou *zo* òv).[27] Essa descrição do ser de Deus foi, então, assimilada pela teologia cristã. Irineu repetidamente descreve Deus como "absolutamente simples" e o chama até mesmo de "incompreensível" e "não redutível à matéria", embora, contra o Gnosticismo, ele enfatize especialmente que Deus é o Criador de todas as coisas e que se revelou em suas obras.[28] Em Orígenes, Atanásio, João Damasceno e outros, por um lado, Deus é o único, aquele que é, até mesmo aquele que transcende toda a existência, que é existência em si mesmo e a fonte de todo o seu próprio ser.[29] E, seguindo Filo, eles inferiram tudo isso a partir ou em relação ao nome YHWH no Antigo Testamento.

No Ocidente, essas definições foram assumidas. Agostinho descreve Deus variadamente como "ser supremo" "bem, verdade e beleza supremos", e assim por diante. Deus é uma substância, pois aquilo que não tem substância não existe. Mas, como a palavra "substância" é geralmente usada em contraste com o termo "acidente" (aquilo que é próprio da substância e aquilo de que a substância é portadora), Agostinho, ao falar sobre Deus, prefere usar a palavra "essência", que os gregos chamam de oüoia e para a qual o termo *natura* também é usado.[30] Pois, no caso de Deus, diz Agostinho, não há distinção entre substância e acidentes. Seu ser não é o portador de atributos, mas seus atributos são idênticos ao seu ser. Deus é o mais exaltado, melhor, mais belo e mais perfeito ser, "aquele de quem nada melhor pode existir ou ser pensado". Ele é "Deus, acima de quem nada existe, fora de quem nada existe, à parte de quem nada existe: vida suprema, verdade suprema, bem-aventurança suprema, sabedoria suprema, ser supremo".[31] E Agostinho, também, recorre ao nome YHWH para justificar essa descrição de Deus.[32] Encontramos a mesma descrição, mais tarde, em Hilário, Pseudo-Dionísio (que, porém, em outro texto parte da idéia do bem,

[27] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3ª. ed., 5 vols. (Leipzig: O. R. Reisland [L. W. Reisland, 1895]), V, 356.

[28] Irineu, *Against Heresies,* II, 1, 13, 28; IV, 11; cf. A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs, e W. McGilchrist, e org. por A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 204ss.

[29] Orígenes, *On First Principies,* I, 1, v; *Against Celsus,* VI, 64; Atanásio, *Council of Nicaea,* 11, 76. João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 2, 4, 9; cf. A. von Harnack, *History of Dogma,* III, 244; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), I^2, 32; II^2, 35; f. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), I, 310ss.

[30] Agostinho, *The Trinity,* V, 2; VII, 5ss.; *idem, City of God,* XII, 2; *idem, On Christian Doctrine,* I, 6.

[31] Agostinho, *On Free Will,* II, 6; *idem, On Christian Doctrine,* I, 7; *idem, City of God,* XII, 8; *idem, Soliloquies, I, 1.*

[32] Agostinho, *The Trinity,* V, 2; VII, 5; *idem, On Christian Doctrine,* I, 32.

que, de acordo com ele, tem um alcance ainda mais amplo do que a idéia de essência), Anselmo, Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura e muitos outros.[33] Os teólogos católicos romanos, em sua discussão sobre a doutrina de Deus, geralmente partiam da mesma descrição do ser de Deus.

Apesar disso, havia, e ainda há hoje, aqueles que dão o primeiro lugar a outro atributo de Deus. Alguns consideram a "infinitude", e não o "ser absoluto", ou "asseidade", como a idéia central na idéia de Deus e, portanto, preferem descrever Deus como o "ser infinito". Um desses teólogos é Duns Scotus, que afirmou que "essência" pode ser igualmente um atributo univocamente atribuído a Deus e às criaturas, mas que a marca distintiva entre Deus e as criaturas é que o primeiro é um ser infinito, e os segundos são seres finitos.[34] Desse modo, enquanto todos esses teólogos partiram da idéia de um ser absoluto, e consideraram como conceito predominante um atributo incomunicável (asseidade, infinitude ou eternidade),[35] outros preferiram dar maior ênfase à natureza intelectual de Deus e, portanto, partiram da idéia de personalidade, e não da idéia de caráter absoluto. Conseqüentemente, descrevem a essência de Deus como a de um "ser inteligente" e diferem entre si no fato de que alguns vêem o conhecimento radical (em outras palavras, espiritualidade), e, outros, o conhecimento real, como o princípio constitutivo da essência divina.[36]

[182] A Reforma fez pouco para mudar essas interpretações. As pessoas simplesmente se alinhavam com uma ou outra. Os teólogos reformados, pelo menos inicialmente, em sua maioria, adotaram as definições de Agostinho e Tomás de Aquino. Eles partiram da idéia de "asseidade" ou da de "independência" e, portanto, descreviam Deus como um "ser independente".[37] Também encontramos descrições de Deus como o "Espírito não-criado", "o espírito mais simples", o "Espírito auto-existente", ao qual, às vezes, era acrescentada a fórmula trinitariana: "um em essência, três em pessoas".[38] Os luteranos seguiram as definições "essência espiritual infinita", "ser espiritual auto-existente" e "Espírito independente".[39]

---

[33] Hilário, *The Trinity,* I, 1 ss.; Pseudo-Dionísio, *The Divine Names,* 1, §6; cf. 4, § 1 e §5, § 1; Anselmo, *Monologion,* c. 28; *idem, Proslogion,* c. 17ss.; P. Lombardo, *Sent.* I, dist. 8; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 2, art. 3; I, q. 3; *idem, Summa contra gentiles,* I, 16ss.; Boaventura, *Breviloquium,* 1, 2; *idem, Sent.* I, dist. 8; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* I, c. 6; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 81-90; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 46-70; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 26-46.

[34] Duns Scotus, *Sent.* I, dist. 3, q. 1; I, dist. 8, q. 3.

[35] De acordo com C. M. Schneider, in J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), III, 325.

[36] Cf. J. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 325; G. Perrone, *Prael theol.,* II, 82; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* 2ª. ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), 229.

[37] U. Zwínglio, *Opera,* III, 155ss.; IV, 81ss.; A. Hyperius, *Meth. theol.,* 87; P. M. Vermigli, *Loci communes,* 39; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 5; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 49ss.; Z. Ursino, *Tract. theol.* (1584), 46ss.

[38] H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elsberscld: R. L. Friedrich, 1861), 35ss; A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell, Füssli, 1844-47), 1,244.

[39] H. Schmid, *The Doclrinal Theology of the Evangélica! Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay c Henry Jacobs, 5ª. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication, 1899), 111-17; K. Hase, *Hutterus redivivus* (Helsingfors: A. W. Gröndahl, 1846), §54.

O Socianismo, por outro lado, tomou outra posição. Desprezando todas as questões metafísicas, colocou toda a ênfase na vontade de Deus. O conhecimento de Deus é equivalente ao conhecimento de sua vontade. A religião perde todo o seu misticismo e se dissipa em adoração. Deus está cada vez mais distante do mundo e da humanidade. Essa tendência é continuada no remonstrantismo, no racionalismo e no deísmo inglês.

Das fileiras da filosofia, mais uma vez se levanta uma reação contra esse conceito frio e moralista de Deus. Spinoza foi um dos que retornaram à idéia de essência, interpretou Deus como "a substância única, infinita, necessariamente existente", "o ser absoluto e infinito", "a primeira causa absoluta e imanente", e falou novamente de um amor de Deus, "o amor intelectual de Deus", que é a fonte da felicidade suprema.[40] O racionalismo e o deísmo, de fato, continuaram predominando mesmo depois de Spinoza, mas por volta de meados do século 18, as pessoas se tornaram cada vez mais cansadas disso. As grandes mentes, Goethe, Lessing e Herder, sentiram-se atraídas por Spinoza, e logo o panteísmo fez sua entrada triunfal na filosofia. Kant já havia minado os fundamentos do racionalismo, embora continuasse a se considerar um deísta.[41] Fichte se encarregou da luta contra os conceitos de "Deus e imortalidade", interpretando-os como produto do eudemonismo. Em seu moralismo extremo, ele igualou Deus e o Ego puro, a ordem moral do mundo. Deus, ele argumentava, não era essência nem substância, mas ação ou atividade absoluta.[42] Mais tarde, ele se afastou um pouco dessa posição e se alinhou mais estreitamente com Spinoza.[43] Schleiermacher demonstrou ainda mais semelhança com Spinoza.[44] Schelling se distinguiu desses dois pelo fato de que ele levou em conta não somente a realidade espiritual, isto é, a realidade da religião e da moralidade, mas também a da natureza objetiva. Seu objetivo era livrar a ciência natural da deplorável condição em que havia caído. Ele, portanto, combinou os dois, natureza e espírito: a natureza é espírito visível, o espírito é natureza invisível. Em ambos ele via uma revelação orgânica permanente do Absoluto, que transcende todos os opostos e é uno, simples, eterno, sem predicados, uma união do infinito com o finito, dc Deus com o universo, do Único com o Tudo.[45] Hegel finalmente converteu esse sistema em uma forma de idealismo lógico. A natureza e a História são uma auto-revelação logicamente necessária da Idéia. Tudo é racional, tudo é incorporado no pensamento. A razão, portanto, é substância absoluta, o próprio Deus. Deus nada mais é que uma Idéia-mundo única, viva, em processo

[40] B. Spinoza, *Ethics,* I, prop. 7ss.; V, prop. 15ss.

[41] A. Drews, *Die deutsche Spekulation seitKant,* 2 vols. (Berlim: P. Maeter, 1893), I, 104.

[42] De acordo com J. G. Fichte, em seu *Science of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); *idem,* "Über den Grand unseres Glaubens an eine gõttliche Weltregierung", in *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten,* Erstes Heft (Jena c Leipzig: Gabler, 1798); *idem, Appellation an das Publikum* (Leipzig: Reclam, 1799).

[43] J. G. Fichte, *Anweisung zum seiligen Leben oder Religionslehre* (1806); TI: "The Doctrine of Religion", in *Popular works,* trad. William Smith (Londres: Trübner & Co., 1873).

[44] F. Schleiermacher, *Dialektik* (Berlim: G. Reimer, 1839), 162; *idem, The Christian Faith,* I6ss.

[45] A. Drews, *Die deutsche Spekulation,* I, 201ss.

de tornar-se autoconseiente. Portanto, em Hegel, Deus é, de fato, Razão, Pensamento, Mente, Sujeito, mas não no sentido de que tinha uma vida própria anterior e independente do mundo. "Sem o mundo, Deus não é Deus." O mundo, portanto, é um componente essencial da vida de Deus.[46]

Mas essa maneira de panteísmo também não permaneceu livre de contestação. Toda uma série de filósofos teístas se levantou para demonstrar a insustentabilidade do panteísmo e defender os direitos do teísmo. Eles se especializaram na idéia da personalidade absoluta, associada à idéia de tornar-se, e, assim, introduziram em Deus um processo teogônico, seja em um sentido unitarista (Jacobi, Herbart, Drobish, Rothe, Lotze, Ulrici, Carrière, *et ai),* ou em um sentido trinitarista (Baader, Schelling, I. H. Fichte, Weisse, Dorner, *et ai).*

Nomes pessoais, morais.

Mas essa especulação teísta também saiu de cena. A separação entre teologia e filosofia, religião e metafísica, tornou-se a nova divisa. A ciência (*Wissenschaft),* por um lado, cada vez mais saiu dos domínios da religião e da teologia, e tornou-se exata e positiva. A religião, por outro lado, cada vez mais tentava se livrar da ciência e banir toda metafísica e filosofia. Para a doutrina de Deus, isso significa que a essência de Deus era exclusivamente identificada com bondade ética. A teologia de Groninger, ao falar dc Deus, enfatizou sua paternidade e amor.[47] Enquanto Scholten partia da absoluta soberania de Deus,[48] os assim chamados modernistas éticos resistiram a seu intelectualismo especulativo e determinismo monista e interpretaram Deus como Pai, como o ideal moral, o poder do bem e da santidade.[49] Semelhantemente, na Alemanha, o neokantismo de Ritschl se levantou para desafiar a teologia especulativa das escolas da mediação (*Vermittelungstheologie*).[50] Ritschl negava que a religião fosse uma relação legal. Ele salientou que, de acordo com Duns Scotus, o Socianismo e o Arminianismo, Deus é o Potentado ilimitado que, embora os seres humanos não tenham direitos diante dele, trata-os com eqüidade. Em sua teoria, a "arbitrariedade", o "domínio absoluto", são a essência de Deus e a lei do universo. Deus tanto pode fazer uma coisa quanto outra. A relação entre Deus e os seres

[46] A. Drews, *Die deutsche Spekulation,* 1,229ss.

[47] Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden* (Groningen: A. L. Scholtens, 1855), 155ss.

[48] J. H. Scholten, *eLeer der Hervormde Kerk,* 2 Vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II.

[49] S. Hoekstra, *Des Christens Godsvrucht* (Amsterdã: Gcbroders, Kraay, 1866), 103ss.; *idem, Bronnen en Grondslagen van het Godsdienstig Geloof* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1864), 265ss.; I. Hooykaas, *God in de Geschiedenis* (Schiedam: Van Dijk, 1870); I. Hooykaas, J. H. Herderscheê, H. Oort, A. G. van Hamel, *Godsdienst volgens der ethische Richting onder de Modernen* ('s Hertogenbosch: G. H. van der Schuyt, 1876). Nota do organizador: veja também sobre modernismo ético H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* I, 540 (n°. 142), 555 (n°. 146).

[50] Nota do organizador: para uma discussão detalhada sobre a "teologia da mediação" *(Vermittelungstheologie),* veja II. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 127 (n°. 39), 171 (n°. 53), 290-92 (n°. 83), 372 (n°. 102), 436 (n°. 115), 471-72 (n°. 123), 519-20 (n°. 135).

humanos é um sistema de leis privadas ilustrado pelo senhor de escravos que trata seus escravos com brandura.[51]

Na opinião de Ritschl, de acordo com os protestantes ortodoxos, a relação de Deus com o mundo é governada pela justiça. Se os seres humanos observam a lei de Deus, eles recebem o direito à vida eterna; caso contrário, merecem punição. Essa teoria está baseada na lei pública. Ela é derivada do Antigo Testamento, particularmente do farisaísmo, tendo sido adotada por Paulo, entrando, assim, na igreja cristã.[52] Ambas as concepções, porém, estão erradas [diz Ritschl]. Lei e religião são tratadas como opostos. Os teólogos não devem introduzir um dualismo entre a justiça e a graça de Deus. Devemos abandonar todo conceito abstrato, areopagita, de Deus, a idéia que pressente Deus em transcendência negativa acima do mundo e não aceita a existência de comunhão entre Deus e a humanidade.[53] A religião consiste em uma relação moral, e o Cristianismo é a "religião completamente espiritual e absolutamente moral".[54] A relação de Deus conosco não é nem a de um senhor com seus escravos nem a de um governante com seus súditos, mas a de um pai com seu filho. O modelo dessa relação é a família.[55] Portanto, Deus deve ser concebido como amor. Nenhum outro conceito se compara a esse.[56] Um teólogo dogmático cristão, portanto, não deve - seguindo um método sintético - começar com um monte de abstrações metafísicas sobre Deus como o Absoluto,[57] nem com a assim chamada teologia natural, que não existe,[58] nem mesmo com o conceito de personalidade ou com o atributo de santidade.[59] Não. A tarefa do teólogo é partir do conceito de amor e tentar inferir tudo (criação, providência, reconciliação, justificação) desse conceito.[60]

Muitos teólogos endossaram de bom grado essa crítica do tratamento antecipado da doutrina de Deus e, em sua descrição da essência de Deus, partiram, com Ritschl, do conceito de amor. Reischle, aplicando consistentemente o método de Ritschl, acreditava até mesmo que devia partir não do amor, mas do reino de Deus, para inferir daí a idéia de que Deus é amor e é pessoal.[61] Além disso, até mesmo fora do círculo de seus amigos imediatos e de seus seguidores, Ritschl encontrou tal aceitação que alguns, como Cremer e von Oettingen,

---

[51] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung,* 2d ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1882 83), m. 223-29.

[52] *Ibid* III[2],229-45. Veja também a literatura sobre a doutrina de Deus que A. Ritschl oferece em "Geschichtliche Studien zur Lehre von Gott", *Jahrbücherfür deutsche Theologie* 10 (1865) e 13 (1868), literatura que também é oferecida em seu *Gesammelte Aufsàtze, Neue Folge* (Freiburg: i. B.: J. C. B. Mohr, 1896).

[53] *Ibid.,* , 253.

[54] *Ibid.,* 8.

[55] *Ibid.,* 90.

[56] *Ibid.,* 255.

[57] A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1881), 12ss.; *idem, Rechtfertigung und Versõhnung,* III[2],2-8, 32.

[58] *Idem, Rechtfertigung und Versõhnung,* III[2], 200ss.; *Theologie und Metaphysik,* 8ss.

[59] *Idem, Rechtfertigung und Versõhnung,* III[2], 255.

[60] *Ibid.,* cf. J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion* (Basiléia: C. Detloff, 1888), 383; W. Herrmann, *Die Religion im Verhàltnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (Halle: M. Niemeyer, 1879), 121ss.; J. Gottschick, *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1890), 152ss.

[61] J. Kaftan, *Zur Dogmatik* (Tübingen: Mohr [Paul Siebeck], 1904), 44.

rejeitaram o conceito de Absoluto como irreligioso.[62] Em contraste, outros membros da escola de Ritschl consideraram esse conceito indispensável na doutrina de Deus. Kaftan, por exemplo, é da opinião de que o problema de Ritschl com a palavra "absoluto", isto é, de que ela, originalmente, significa "separado de", não tem fundamento, porque o significado das palavras é determinado pelo uso. Ele, portanto, mantém o conceito como a forma que deve ser mais tarde, enchida com o conteúdo da concepção cristã de Deus, que dá preeminência ao conceito dc Deus como "Espírito supramundano e pessoal".[63] Embora Kaftan tenha começado com uma forte crítica ao tratamento dogmático tradicional da doutrina de Deus e tenha considerado os dois elementos - o caráter absoluto do ser e a personalidade de Deus - incompatíveis,[64] no fim, ele encara a mesma dificuldade e não oferece uma solução alternativa. O mesmo acontece com Wobbermin, que também conserva o conceito de caráter absoluto e crê ter encontrado uma síntese na definição de que Deus é "o arquétipo e a totalidade unitária da vida pessoal-espiritual".[65]

Portanto, a teologia, tanto hoje quanto no passado, continua a enfrentar a dificuldade de oferecer uma descrição satisfatória da essência de Deus. Deus é alternadamente descrito como "aquele que tem existência", "ser absoluto", "substância absoluta"; ou como "Soberano", "Senhor", "o Ser Supremo"; ou como "Espírito infinito", "causalidade absoluta", "personalidade absoluta"; ou como "Pai", "amor", "a vontade todo-poderosa do amor", "bondade", e assim por diante. Partir da unidade e da harmonia de todos os atributos de Deus e persistir nisso até o fim é difícil. Sempre encaramos especialmente o problema de fazer justiça ao caráter absoluto e à personalidade de Deus, aos atributos incomunicáveis e aos atributos comunicáveis, à superioridade absoluta de Deus sobre o mundo e sua comunhão com ele. Acrescente-se a isso a complicação de que todo ser humano é limitado e prontamente enfatiza um atributo de Deus em detrimento de outro. Jansen viu especialmente a veracidade de Deus, Francisco de Sales seu amor, Vincente sua bondade, São Cirano sua onipotência.[66] Não obstante, o chamado da teologia, seguindo o exemplo da Escritura, é para honrar igualmente todos os atributos de Deus.

A SIMPLICIDADE DIVINA: ESSÊNCIA E ATRIBUTOS.

[183] A teologia cristã sempre foi mais ou menos consciente desse chamado. No todo, seu ensino tem sido que Deus é "simples", isto é, sublimemente livre de toda composição, e que, portanto, não se pode fazer qualquer distinção real *[i.e.,* ontológica] entre seu ser e seus atributos. Cada atributo é idêntico ao ser de Deus: ele *é* aquilo que *possui.* Ao falar sobre as criaturas, fazemos todos os

[62] H. Cremer, *Die christlichen Lehre von Eigenshaften Gottes* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1897), 7; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmalik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 83.

[63] J. Kaftan, *Dogmalik,* 2ª. ed. (Tübingen: Mohr, 1897), §§16, 17.

[64] J. Kaftan, *dogmalile,* 136, 150.

[65] G. Wobbermin, *Der christlichen Gottesglaube* (Berlim: Alexander Duncker, 1902), 92.

[66] H. P. G. Quack, "Port Royai par Sainte-Beuve", *De Gids* 36 (dezembro de 1872).

tipos de distinção entre aquilo que elas são e aquilo que elas têm. Uma pessoa, por exemplo, ainda é um ser humano, muito embora tenha perdido a imagem de Deus e se tornado um pecador. Mas, em Deus, todos os seus atributos são idênticos ao seu ser. Deus é completamente luz; ele é todo mente, todo sabedoria, todo logos, todo espírito e assim por diante.[67] Em Deus, "ser é o mesmo que ser sábio, que é o mesmo que ser bom, que é o mesmo que ser poderoso. Uma e a mesma coisa é afirmada, quer seja dito que Deus é eterno ou imortal, ou bom ou justo". Tudo o que Deus é ele o é completa e simultaneamente. "Deus não tem propriedades, mas é essência pura. As propriedades de Deus são realmente o mesmo que sua essência. Elas não diferem de sua essência, nem diferem materialmente uma das outras."[68]

Essa doutrina da simplicidade de Deus foi o meio pelo qual a teologia cristã se afastou do perigo de separar os atributos de Deus de sua essência e torná-los mais ou menos independentes e opostos à sua essência. Em certo sentido, o politeísmo representa esse erro porque personifica e deifica as várias forças em atividade na criação. Mas, na filosofia e na teologia, esse erro também ocorre. Platão, pressupondo as idéias como arquétipos de coisas que existem, atribuiu a elas uma existência independente juntamente com Deus. Embora o Gnosticismo descrevesse Deus como o Incognoscível e o Inexprimível, ele transformou as idéias platônicas em éons que emanavam de Deus e se distanciavam dele em uma série descendente. Chamados de "idéia", "mente", "razão" (logos), "vida", "sabedoria", eles eram nada menos que atributos de Deus personificados, que emanavam dele e eram representados como seres divinos.[69] Também Filo, refletindo a influência de Platão, freqüentemente representou as energias divinas - especialmente sua bondade, poder e racionalidade (logos) - como hipóstases (substâncias).[70] A teologia judaica admitiu a existência de várias hipóstases (*e.gmetatron, memra, shekinah, ruach, bath-kal*)[71] e, na Kabala, os dez *sefiroth* (atributos) de Deus são descritos como emanações do ser divino.[72] Até mesmo em períodos posteriores essa filosofia gnóstica e cabalística ainda exerceu grande influência. O Arianismo ainda tinha traços de Gnosticismo porque admitia uma espécie de gradação entre as pessoas divinas. No momento em que o monoteísmo não é mais apoiado pela crença na Trindade, ele corre o risco de perder sua pureza, sendo ameaçado pelo panteísmo ou pelo monismo, por um lado, e pelo politeísmo ou o pluralismo, do outro. Em tempos modernos,

---

"Irineu, *Against Heresies,* II, 28; IV, 11.

[68] Agostinho, *The Trinity,* VI, 7; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* 1,9; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, qu. 2, art. 3; H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformiertenKirche,* 42,51-53; H. F. F. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangélica! Lutheran Church,* 122.

[65] Irineu, *Against Heresies,* 1, 11, 24.

[70] F.duard Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3ª. ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Verlag [L. W. Reisland], 1895), V,358ss.

[71] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palástinischen Theologie* (Leipzig: Dõrííling & Franke, 1880), 172.

[72] F. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie,* org. Max Heinzc, 9ª. ed., 4 vols. (Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1901-5), II, 261; Wunsche, "Kabbala", *PRE*[3], IX, 670-89.

muitas pessoas, na prática, não somente estabelecem o Estado, a ciência, a arte, a indústria, a fortuna e o destino como poderes independentes no mesmo nível de Deus e os veneram em lugar de Deus, mas também até mesmo simpatias politeístas também são expressas com grande sinceridade.[73]

Até mesmo teólogos cristãos às vezes deixam de tomar o cuidado necessário ao determinar a relação entre a essência de Deus e seus atributos. Nos tempos medievais, por exemplo, Gilbert Porretan fez uma distinção entre a essência ou natureza de Deus (divindade) e o próprio Deus. A divindade, dizia ele, é a forma em virtude da qual Deus é Deus, mas não Deus em si. "Deus existe em virtude da divindade, mas a divindade como tal não é Deus."[74] Duns Scotus, de fato, negou que exista uma diferença real [ontológica] (*distinetio realis)* entre o ser [de Deus] e seus atributos, mas defendeu - recorrendo a Agostinho e a João Damasceno - que os atributos de Deus podem ser formalmente distintos do ser de Deus e uns dos outros.[75] O Socianismo falou de "acidentes" [propriedades incidentais] em Deus e afirmou que uma interpretação e uma descrição diferentes dos atributos eram necessárias.[76] Em tempos recentes, muitos foram mais adiante, admitindo uma diferença objetiva em Deus, em detrimento de sua simplicidade e imutabilidade.[77] Doedes, continuando ao longo dessa linha, tratou primeiro daquelas características que são dadas com a idéia de divindade, tais como unicidade, incomunicabilidade, incomparabilidade, incompreensibilidade, independência *(etc.)* e, por conseguinte, daquelas características que, adicionalmente, aplicam-se ao ser divino e são apenas em número de cinco: onipotência, sabedoria, bondade, amor e santidade.[78] Sob a rubrica da essência de Deus, F. A. B. Nitzsch, semelhantemente, discute, primeiro, certas "qualificações fundamentais da natureza divina" que, subseqüentemente, formam o substrato para os atributos discutidos depois da doutrina da criação.[79] C. Pesch também chama os atributos de "qualidades *acrescentadas* à substância divina".[80]

Ser Pessoal Absoluto

Dada essa interpretação, não se pode fazer justiça à idéia cristã de que *todos* os atributos de Deus são idênticos à sua essência. Não se pode fazer uma distinção

[73] Cf. pp. 87-91-(n°. 175).

[74] Cf. D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* I, c. 8.

[75] Duns Scotus, *Sent.* I, dist. 8, q. 4, notas 17ss.

[76] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 427.

[77] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §38; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §85; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik, 2* vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), I, 190ss.; I. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. Banks, ed. rev., 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888-91), I, 194ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª. ed., 2 vols. (A. Deichert, 1886-88), 1,34ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* II, 102ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's sons, 1888), I, 371ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §47.

[78] J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 200ss.

[79] F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 351ss., 396ss.

[80] C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 72. O mais extremo é William James, que distingue entre atributos metafísicos e atributos éticos e considera os primeiros como sendo inúteis. W. James, *The Varieties of Religious Experience,* Modem Library (1902; reimpressão, Nova York: Random House, s. d.), 435-37.

entre determinações que são dadas com a idéia de Deus e outras que foram acrescentadas. Os teólogos antes citados discordam entre si em tal medida que um atribui à essência aquilo que outro discute entre os atributos [secundários], e vice-versa. Mas há ainda outra razão para se fazer objeção a essa distinção: ela resulta em uma compreensão de Deus mais pobre, não mais rica, pois dá a impressão de que os atributos, tais como o amor de Deus, não estão presentes em Deus no mesmo sentido absoluto que, por exemplo, sua infinitude, ou que vieram a Deus de fora, como resultado da criação. Entretanto, essa concepção enfraquece o caráter absoluto de Deus em todos os seus atributos e, por conseguinte, foi prudentemente evitada pela teologia cristã, especificamente em sua doutrina da simplicidade de Deus. Freqüentemente, é verdade, passa-se a impressão[81] de que a teologia, partindo da descrição de Deus como o Ser Supremo, seguiu o mesmo caminho que a filosofia, que interpreta Deus como o Absoluto e se limita a essa abstração. Mas entre esses dois termos há uma grande distinção que não pode ser negligenciada.

Quando os pais da igreja, em sua tentativa de determinar a natureza do ser de Deus, começaram com o nome YHWH e o descreveram como "Ser", eles tinham em mente não o ser de Deus separado de seus atributos, mas a plenitude total do ser de Deus, como ela existe e é revelada em seus atributos. Portanto, o ser atribuído a Deus não era uma abstração, mas um Ser vivo, infinitamente rico e concreto, um Ser Supremo idêntico à vida suprema, verdade suprema, sabedoria suprema, amor supremo *(etc.),* como Agostinho dizia repetidamente, e, portanto, "um oceano de ser ilimitado".[82] A descrição de Deus como "ser" foi usada para indicar que ele é o conjunto total de toda a realidade. Isso certamente não significa que ele seja um "ser" abstrato, um ser sem conteúdo, o "Absoluto" no sentido filosófico da palavra. Embora esse termo talvez tenha surgido por influência da filosofia, ele ainda tem um sentido muito diferente de quando a filosofia fala de Deus como o Ser Absoluto. A filosofia, afinal, obtém esse conceito por abstração. Quando a filosofia tira das coisas existentes tudo aquilo que é exclusivo de cada coisa que existe, o que é deixado, por fim, é nada mais do que o "ser", "o fato de existir", a existência nua que todas elas têm em comum. Além disso, essa existência nua deve, ainda, em cada caso, ser entendida em um sentido diferente. Os corpos existem de um modo diferente dos espíritos; as substâncias existem de um modo diferente dos acidentes; os pensamentos existem de maneira diferente dos objetos; e aquilo que é possível difere, em seu modo de existir, daquilo que é real. Não obstante, tudo isso tem em comum o conceito mais geral de ser ou existência. Fica imediatamente claro, porém, que esse conceito, obtido na forma de abstração progressiva, é nada mais nada menos que um conceito. Ele é absolutamente destituído de conteúdo e vazio, e não tem

[81] F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit,* 3 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1841-43), II, 644; A.Ritschl, em seus estudos sobre a doutrina de Deus, *Jahrbiicher für deutsche Theologie* 10 (1865) c 13 (1868); nota do organizador: veja p. 121, nota 52; J. Kaftan, *Dogmatik,* §14.

[82] Gregório de Nazianzo, *Oration* 38; João Damasceno, *The Ortodox Faith,* I, 9.

qualquer realidade objetiva e independente. Por outro lado, quando a teologia fala de Deus como "essência", ela não obtém esse conceito por abstração, mas pelo processo oposto de adição, isto é, atribuindo a Deus, e em um sentido absoluto, todas as perfeições que ocorrem nas criaturas e, portanto, concebendo-o como realidade absoluta, o conjunto total de todo ser, a "realidade mais pura e mais simples". Conseqüentemente, o ser que é atribuído a Deus na teologia é, ao mesmo tempo, o Ser mais rico, mais perfeito, mais intenso, mais determinado e concreto, mais absoluto e simples.[83]

[184] Portanto, quando a teologia cristã estabeleceu a distinção entre o ser de Deus e seus atributos, isso não foi feito para negar que Deus possui "ser", nem para proibir o uso da palavra "ser" na doutrina de Deus. Pelo contrário, isso foi feito para manter longe dc Deus tudo aquilo que é não-real e para expressar o mais fortemente possível que, em todos os seus atributos, ele é ser puro, realidade absoluta. E ainda há outra razão pela qual a palavra "ser" não pode ser alijada da doutrina de Deus. Na doutrina da Trindade, precisamos de um instrumento para lidar com a distinção entre a natureza de Deus e os modos de sua subsistência. Mas, mesmo sem levar em conta esse assunto, na doutrina dos atributos de Deus não podemos deixar de falar de seu "ser". Precisamente porque Deus é ser puro - o ser absoluto, perfeito, único e simples - não podemos dar uma definição dele. Não há um gênero ao qual ele pertença como membro, e não há marcas específicas de distinção pelas quais possamos distingui-lo de outros seres nesse gênero. Nem mesmo o ser que ele tem, por assim dizer, em comum com todas as criaturas pertence a ele no mesmo sentido que pertence a elas (univocamente), mas apenas de maneira analógica e proporcional. Apesar disso, precisamos atribuir nome a ele. Tanto na religião quanto na teologia, precisamos de uma descrição para nos referir a ele e para distingui-lo de tudo aquilo que não é Deus. Mas aqui enfrentamos o problema de que Deus, por um lado, não tem nome (é *anônimo)* e, por outro, tem muitos nomes (é *polinônimo).* Não precisamos nos preocupar com a questão de se Deus tem ainda outros atributos além daqueles que revelou na criação e na recriação. Spinoza escreveu que, por maior que seja a realidade presente em uma dada substância, por mais atributos que possua, e por mais que, como substância infinita Deus também possua um número infinito de atributos,[84] nós conhecemos apenas dois: extensão e pensamento. E, de acordo com Reinhard, é muito provável que Deus "possua uma multidão de atributos dos quais não temos noção, visto que é totalmente impossível, para a perfeição infinita, unir em si mesmo todas as semelhanças em criaturas tão limitadas como nós".[85] Seja como for, o número de atributos que ele revelou sobre si mesmo é tão grande que provavelmente não é possível quantificá-los completamente. Por isso, devemos ou nos abster

[83] Cf. J. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III[3], 339ss.

[84] R. Spinoza, *Ethics,* I, prop. 9,11.

[85] F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 100; cf. L. Meijer, *Verhandelingen over de Goddelijke Eigenschappen,* 4 vols. (Groningen: Jacob Bolt, 1783), I, 186ss.

totalmente de qualquer descrição, seja ela qual for, ou, em vez disso, fazer uma seleção entre eles.

O resultado dessa seleção difere grandemente nas várias escolas teológicas.[86] Não precisamos discutir todas as descrições dadas de Deus, mas duas delas merecem nossa atenção porque, em tempos recentes, encontraram muita aceitação. Os teólogos teístas preferiram partir da "personalidade" de Deus, que eles consideraram como a designação correta do ser de Deus. Com o objetivo de repelir o conceito panteísta de Deus, eles, de fato, estavam corretos; mas em todas as outras situações é desaconselhável seguir essa linha ao descrever o ser de Deus. Pois, em primeiro lugar, a palavra "pessoa" já está sendo usada em um sentido exclusivo e específico na doutrina da Trindade. Segundo, usar a palavra "personalidade" em referência ao ser de Deus pode facilmente nos levar a conceber Deus como "unipessoal", o que não faz justiça à "tripersonalidade", como a doutrina da Trindade a faz conhecida. Terceiro, no conceito moderno, abstrato e formal de "personalidade" nada há que distinga Deus, como tal, dos seres humanos.[87] Questionável, também, é a prática que parte da idéia de amor ao descrever o ser de Deus. Pois o amor, como tal, já pressupõe personalidade, consciência e vontade. Ele, certamente, constitui a essência de Deus, mas não cm um sentido diferente daquele no qual todos os atributos de Deus constituem sua essência, e isso nos expõe ao perigo de considerar outros atributos de Deus, como a justiça e a santidade, como menos reais.[88]

A teologia cristã tem tentado evitar essa parcialidade em sua descrição da essência de Deus, colocando sua asseidade em primeiro plano. E, de fato, o caráter absoluto não pode ser abandonado nessa descrição, pois, em relação a isso, tudo depende da descrição de Deus como Deus e da distinção entre ele e tudo aquilo que não é Deus.[89] Mas esse caráter absoluto, como afirmado acima, deve ser entendido corretamente. Não é correto dizer que esse caráter absoluto é um conceito filosófico, e não um conceito religioso, e, portanto, não pertence à teologia. Ainda há muito a ser dito em favor da tese de que a palavra "absoluto", quando também usada pelos filósofos, realmente tem um caráter religioso.[90] Pois, embora exista divergência sobre a validade dos argumentos em favor da existência de Deus, isto é, sobre a propriedade teológica de se inferir o absoluto a partir do relativo, nenhum ser humano se permite ser impedido, por essa incerteza científica, de aceitar a existência do absoluto como o fundamento e a causa da existência de todas as coisas. A necessidade metafísica ou religiosa dos seres humanos sempre exige reconhecimento a esse respeito. Por essa razão, a religião e a teologia não podem abrir mão do conceito de absoluto. O que importa aqui, é claro, não é primariamente a palavra, mas o assunto em si. Para a

[86] Veja H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 1,287-95 (n°. 83).

[87] F. A. B. Nitzsch, *Evangelische Dogmalik,* 354; A. von Octtingcn, *Lutherische Dogmatik*, II, 100.

[88] F. Nitzsch, *Evangelische Dogmatik,* 352ss.

[89] F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2 vols. (Erlangcn: A. Dcichert, 1878-80), §10; J. Kaftan, *Dogmatik,* §16; F. Nitzsch, *Evangelische Dogmatik,* 354; A. von Oetlingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 106.

[90] F. Nitzsch, *Evangelische Dogmatik,* 356.

religião e para a teologia, Deus deve sempre ser Deus, distinto e acima de todas as coisas, o Criador e Governador de tudo o que existe, em quem os crentes podem sc apoiar em tempos de angústia c morte, caso contrário Deus não pode mais ser Deus para eles. Como tal, Deus é o ser estritamente independente e o único ser absoluto. Isso é o que o conceito de caráter absoluto significava no passado. O "caráter absoluto" não foi obtido por abstração, esvaziado de todo o seu conteúdo, e o tipo mais geral dc ser, mas o ser verdadeiro, único e infinitamente pleno, precisamente porque era absoluto, isto é, independente, pertencendo somente a si mesmo e auto-existente. "O absoluto é aquilo que não é dependente de nada mais."[91]

Desde tempos antigos, a teologia cristã relacionou essa concepção c descrição de Deus com o significado do nome YHWH, como é dado em Êxodo 3.14. As pessoas podem discordar sobre a questão de o conceito de "ser absoluto" estar implicado no nome YHWH, e visitaremos esse texto novamente na próxima seção. De qualquer modo, é certo que a unicidade, sua distinção e sua superioridade absoluta sobre todas as criaturas, é enfatizada ao longo de toda a Escritura. Por mais que ele seja capaz de descer ao nível de suas criaturas, especificamente ao nível dos seres humanos - representado como caminhando pelo jardim, descendo à terra para ver a cidade e a torre de Babel *(etc.)* - ele é o Criador do céu e da terra. Ele fala e as coisas vêm à existência. Ele ordena e elas se apresentam. De eternidade a eternidade ele é Deus, o Primeiro e o Último, de quem, por meio de quem e para quem são todas as coisas (Gn 1.lss.; SI 33.6, 9; 90.2; Is 41.4; 43.10-13; 44.6; 48.12; Jo 5.26; At 17.24ss.; Rm 11.36; Ef 4.6; Hb 2.10; Ap 1.4, 8; 4.8, 11; 10.6; 11.17; *etc.).*

Nesse ensino bíblico afirma-se ou implica tudo o que a teologia cristã quer dizer com sua descrição da essência de Deus como ser absoluto. Deus é o ser real, verdadeiro, pleno, o conjunto total de toda a realidade e de toda a perfeição, a totalidade do ser, a quem todos os outros seres devem sua existência. Ele é o imensurável e ilimitado oceano dc ser; o ser absoluto que tem a existência em si mesmo. Essa descrição do ser de Deus merece preferência sobre as descrições de personalidade, amor, paternidade e assim por diante, porque abrange todos os atributos de Deus em um sentido absoluto. Em outras palavras, por essa descrição, Deus é reconhecido e confirmado como Deus em todas as suas perfeições. Esses atributos não podem, é claro, ser logicamente desenvolvidos a partir do conceito de ser absoluto, pois aquilo que Deus é e aquilo que seus atributos são só pode ser conhecido por nós a partir de sua revelação na natureza e na Escritura. Apesar disso, todos esses atributos só são características *divinas* porque pertencem a Deus em um sentido exclusivo e absoluto. Portanto, nesse sentido, a *asseidade* pode ser considerada o atributo primário do ser de Deus. Podemos dizer até mesmo - com base na revelação de Deus, não por meio de um raciocínio apriorístico - que, juntamente com essa asseidade, têm de estar presentes em Deus todos aqueles atributos que a

[91] J. Alsted, *Encyclopaedia* (Herbornac Nassovorium, 1630), 596. Cf. Eisler, *Wõrterbuch,* veja v. "absolutum".

natureza e a Escritura tornam conhecidos a nós. Se Deus é Deus, o Ser único, eterno e absoluto, isso significa que ele possui todas as perfeições, uma analogia vaga das quais podem ser encontradas em suas criaturas. Se Deus é o ser absolutamente existente, ele também é absoluto em sabedoria e bondade, em justiça e santidade, em poder e bem-aventurança. Como Aquele que existe por si mesmo, através de si mesmo e para si mesmo, ele é a plenitude do ser, o Ser independente e supremamente perfeito.

Distinção de atributos

[185] Embora não possamos realmente fazer uma distinção entre a essência de Deus e seus atributos (tendo em vista que cada atributo constitui essa essência), não se segue que as distinções entre os atributos sejam meramente nominal e subjetiva, sem qualquer base na realidade. Isso tem de ser enfatizado porque muitos chegaram a essa falsa conclusão. Eunômio, seguindo o exemplo de Aetius antes dele, raciocinou do seguinte modo: Deus é "simples", totalmente sem composição. Portanto, as qualidades que atribuímos a ele são idênticas ao ser e só podem diferir entre si em nossa mente, isto é, subjetivamente. Além disso, nosso conhecimento de Deus tem de ser totalmente adequado ou, de outra maneira, ele seria falso. Ora, no conceito de *agennesia* (lit., "não criado"), temos um conhecimento plenamente adequado do ser divino. Conseqüentemente, todos os outros atributos - por exemplo, bondade, sabedoria, poder - devem, na realidade, coincidir com ele, pois todos os atributos de Deus são sinônimos. E como a *agennesia* constitui a essência de Deus, o Filho, que foi gerado pelo Pai, não pode ser verdadeiramente divino.[92]

Nos tempos medievais, Gilbert Porretan, bispo de Poitiers (d. 1159), em seu ensino, insistiu em uma distinção ontológica entre a essência e as pessoas de Deus, entre a divindade e Deus, e talvez também (embora isso seja incerto), entre a essência de Deus e seus atributos e entre os vários atributos entre si.[93] De acordo com os nominalistas, especialmente Occam, os atributos diferiam somente em "razão subjetiva, conotando efeitos diferentes", isto é, com vistas à relação entre eles e as várias obras de Deus. A idéia de qualquer um dos atributos, portanto, estava implícita na de outro. Ao chamar Deus de "bom", estamos, ao mesmo tempo, chamando-o de "justo", "poderoso" e assim por diante.[94] Os scotistas acharam melhor dizer que os atributos diferiam "não em razão subjetiva ou objetiva, mas formalmente".[95]

Os palamitas do século 14 foram assim nomeados a partir de Gregório Palamas, arcebispo de Tessalônica, que ensinou um tipo de teoria de emanação e que representou os atos de Deus na criação, na providência e assim por diante, bem como os atributos de onipotência, bondade, sabedoria e assim por diante como

[92] Eunômio, *The Apology,* in *Eunomius: The Extant Works,* trad. Richard Paul Vaggione (Oxford: Clarendon Press, 1987), 34-75.

[93] A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters,* 1,272-88.

[94] *Ibid.,* 1,968.

[95] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* I, c. 12, 13; Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 402.

emissões eternas de luz da essência divina incognoscível, emissões que eram essencialmente distintas da essência divina e tinham de ser vistas como um tipo de divindades inferiores. Além disso, na filosofia árabe e na judaica, encontramos repetidamente uma interpretação mais puramente subjetiva dos atributos de Deus.[96] Spinoza entendia "por atributo aquilo que o intelecto percebe de uma substância como constituindo sua essência".[97] Dependendo de como alguém focalize a primeira ou a segunda parte dessa definição, pode-se dizer que Spinoza entendia os atributos como interpretações subjetivas do intelecto ou como interpretações objetivas, propriedades existentes de uma substância.[98] O panteísmo, que, como resultado da obra de Spinoza, encontrou aceitação na filosofia, não tinha mais qualquer lugar para os atributos de Deus. No panteísmo, Deus não tem existência distinta, não tem vida própria separado do mundo. Seus atributos são idênticos às leis do universo.[99] Schleiermacher, conseqüentemente, descreve-os em termos puramente subjetivos como "algo especial na forma como nos relacionamos com o sentimento de dependência absoluta de Deus". Sua origem está na invenção poético-religiosa e são destituídos de conteúdo especulativo. Eles não expressam nem a essência de Deus (que é incognoscível) nem sua relação com o mundo, pois isso implicaria que Deus mantém muitas relações diferentes com o mundo. Eles são simplesmente idéias subjetivas sem qualquer base objetiva. Schleiermacher, portanto, não tratou a doutrina dos atributos de Deus separadamente, mas entrelaçou-a ao longo de sua dogmática.[100]

Com base na revelação de Deus, é nossa obrigação - contra essa interpretação dos nomes de Deus - sustentar a crença de que, embora todo atributo seja idêntico ao ser divino, os atributos são distintos. Por isso Basílio e Gregório de Nissa se opuseram em seus escritos a Eunômio. Por um lado, eles afirmaram que os atributos não diferem em substância, pois Deus é "simples" e transcende toda composição, mas, por outro, eles não diferem somente em nome. Evitando ambos os extremos, eles opinaram que os nomes de Deus diferem em pensamento; que, em nossa mente, temos diferentes "idéias, pensamentos e considerações" do mesmo ser divino. Portanto, com referência aos diferentes atributos (tais como bondade, sabedoria, *etc.),* não apenas usamos nomes diferentes, mas, realmente, temos idéias diferentes. Nenhum nome expressa o ser de Deus com plena exatidão, mas há muitos "nomes, propriedades, idéias e honras complementares" pelos quais "algumas características dc Deus se tornam conhecidas a nós". Gregório de Nissa falou até mesmo da essência (oúoia) de Deus como o "sujeito" e de "diferentes qualidades ou propriedades" pertencendo a essa essência.[101] Conseqüentemente, as idéias que associamos aos nomes de Deus

[96] A.Stõckl, *Philosophie des Mittelalters,* II, 18, 27, 60, 88, 268ss.;cf. D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni* (Gotha: F. A. Perthes, 1877).

[97] B. Spinoza, *Ethics,* I, def. 4.

[98] R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie,* 5ª. cd. (Leipzig: Vcit, 1908), 90.

[99] D. Strauss, *Glaubenslehre,* I, 613.

[100] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §50.

[101] *The Apology,* II, 42. Cf. F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa* (Münster: Aschcn-

são distintas umas das outras. Considerou-se um erro, portanto, usar os nomes de Deus de modo intercambiável ou confundi-los. Eles podiam ser considerados por si mesmos. Dessa maneira, embora Deus seja, certamente, idêntico aos atributos de "divindade, bondade, sabedoria, paternidade, filiação", e assim por diante, esses atributos não são intercambiáveis entre si. Portanto, uma propriedade não está de tal forma envolvida em outra que não possamos conceber uma sem a outra. Cada atributo expressa algo especial.[102]

Agostinho afirma ainda mais vigorosamente que cada atributo é idêntico à essência de Deus e que, até esse ponto, é idêntico também a cada outro atributo. "Tudo o que parece ser dito a respeito das qualidades deve ser entendido com respeito à substância ou essência." Além disso, "para Deus, *ser* é o mesmo que *ser forte, ser justo ou ser sábio (etc.)".* Nenhum dos atributos difere dos outros. "Aquilo que é justiça também é bondade em si mesmo, e aquilo que é bondade também é bem-aventurança. Sua grandeza é o mesmo que sua sabedoria, pois ele não ć maior em tamanho, mas em virtude, e sua bondade é o mesmo que sua sabedoria e sua grandeza, e sua verdade é o mesmo que tudo isso; e, com relação a ele, não é uma coisa ser santo e outra ser grande ou sábio, ou verdadeiro ou bom, ou, em geral, ser ele mesmo."[103] Aliás, ele afirma expressamente que esses "predicados ou qualidades", quando atribuídos a Deus, são realmente as paixões *(affectiones)* de nosso próprio espírito.

> Seja o que for que você diga sobre Deus não somente é errado supor que uma imputação se refere a uma coisa e outra se refere a uma coisa bem diferente, mas também que alguma coisa seja afirmada fielmente, isto é, adequadamente, porque essas imputações pertencem às almas, que, em parte, estão cheias dessa Luz e afetadas por ela de acordo com suas próprias qualidades, assim como quando essa luz visível começa a brilhar sobre objetos materiais. Se ela for retirada, todos esses objetos têm a mesma cor, ou melhor, não têm cor. Mas, uma vez que ela é lançada e ilumina esses objetos, então, embora essa luz seja de um tipo, ela cobre os objetos com um brilho que varia de acordo com suas diferentes qualidades. Conseqüentemente, essas paixões pertencem à nossa própria alma, que é extraordinariamente afetada por essa Luz, que não é afetada, e é formada por essa Luz, que não é formada.[104]

No entanto, por mais fortes que as afirmações de Agostinho sejam aqui, ele sustenta plenamente que todos esses predicados são correta e fielmente usados em relação a Deus. Deus *é* tudo o que ele *tem* e aquilo que é atribuído a ele em seus nomes. Ao falar da "simplicidade de Deus", não é intenção de Agostinho tirar alguma coisa dc Deus, mas, pelo contrário, conceber Deus na plenitude de

dorff, 1896), I, 190.

[102] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* I, c. 7-10; J. Schwanc, *Dogmengeschichle,* II[2], 19-31; J. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 408.

[103] Agostinho, *The Trinity,* VI, 4, 6; XV, 5, 8.

[104] Agostinho, *Homily,* 341, n. 8.

seu ser. Com isso em vista, ele fala da "multiplicidade simples" ou da "simplicidade múltipla" presente em Deus, e chama a sabedoria de Deus de "simplesmente múltipla e uniformemente multiforme".[105]

Em tempos recentes, a distinção entre razão raciocinante *(ratio ratiocinans)* e a análise racional de uma coisa *(ratio ratiocinata)* foi empregada na busca de uma solução para a dificuldade que se apresenta aqui. Por um lado, a diversidade dos atributos não podia, de maneira nenhuma, enfraquecer a unidade, simplicidade e imutabilidade do ser dc Deus. Por outro lado, tampouco isso podia ser interpretado como sendo uma invenção subjetiva, arbitrária e falsa. Portanto, foi corretamente dito que essa diversidade está arraigada na própria revelação de Deus. Não somos nós que atribuímos a Deus esses nomes. Nós não os inventamos. Pelo contrário, se isso dependesse de nós, manteríamos silêncio sobre ele, tentaríamos esquecê-lo e repudiaríamos todos os seus nomes. Não temos prazer no conhecimento de seus caminhos. Continuamente somos inclinados a nos opor aos seus nomes: sua independência, soberania, justiça e amor, e a resistir a ele em todas as suas perfeições. Mas é o próprio Deus que revela todas as suas perfeições e coloca seus nomes em nossos lábios. Ele é quem atribui a si mesmo esses nomes e que, apesar de nossa oposição, os mantém. É de pouca utilidade para nós negar sua justiça: todos os dias ele demonstra essa qualidade na História. O mesmo acontece com *todos* os seus atributos. Ele os apresenta apesar de nós. O objetivo final de todos os seus caminhos é que seu nome brilhe em todas as suas obras e seja escrito na fronte de todas as pessoas (Ap 22.4). Por essa razão, não temos escolha senão nos referirmos a ele com todos os nomes que sua revelação nos fornece.

Essa diversidade de atributos, além disso, não se choca com a simplicidade de Deus. Essa simplicidade não descreve Deus como um tipo dc ser abstrato c geral, pelo contrário, ela o apresenta como a plenitude absoluta de vida. É exatamente por essa razão que Deus se revela a criaturas finitas usando muitos nomes. A essência divina é de tal forma infinita e profusamente rica que nenhuma criatura pode entendê-la. Assim como uma criança não pode imaginar o valor de uma moeda, por mais valiosa que seja, mas só obtém alguma noção desse valor quando ele é expresso em uma grande quantidade de moedas menores, assim também nós não podemos formar uma imagem da plenitude infinita da essência de Deus a menos que ela nos seja revelada ora em um relacionamento, ora em outro, ora por um ângulo, ora por outro.[106] Deus permanece eterna e imutavelmente o mesmo, mas a relação que ele mantém com suas criaturas e elas com ele varia. A luz permanece sempre a mesma, muito embora ela se expanda em muitas cores (Agostinho). O fogo não muda, quer ele ilumine, aqueça ou consuma (Moisés Maimônides). E o grão continua sendo grão, muito embora, dependendo do estágio em que ele chega até nós, nós o chamemos de

[105] Agostinho, *The Trinity*, VI, 4; *idem, City ofGod*, XII, 18.

[106] Agostinho, *Lectures on lhe Gospel of John,* trat. 13; P. Vermigli, *Loci comm.,* 39; B. de Moor, *Comm. in Markii Comp.,* I, 582.

semente, alimento ou fruto (Basílio). Deus é chamado por diferentes nomes por causa dos efeitos variados que ele produz em suas criaturas por meio de sua existência sempre constante.

Com relação a isso, devemos nos lembrar de que Deus pode agir em qualidades tão diferentes e ser chamado por tantos nomes diferentes porque há semelhança entre ele e suas criaturas. Se essa semelhança não existisse, todos os nomes seriam falsos. Mas há, em suas criaturas, uma analogia com aquilo que está presente no próprio Deus. Os nomes não denotam meramente Deus como a causa das coisas, mas fornecem, fraca e inadequadamente, um resquício da essência divina. Portanto, ao nos referirmos a Deus com todos esses nomes, nós, de fato, falamos de maneira imperfeita, em termos finitos, em formas humanas limitadas, mas não falsamente. Pois, embora, em Deus, conhecimento e vontade, justiça e graça sempre constituam o mesmo ser completo, nessas muitas perfeições Deus revela diante de nossos olhos esse ser rico, por assim dizer, consecutivamente e em justaposição. Ainda que seja sempre o mesmo ser que nos confronta nesses nomes, cada nome nos dá uma afirmação sucinta daquilo que está verdadeiramente em sua plenitude infinita. Em Deus, santidade e misericórdia podem ser essencialmente a mesma coisa, mas nossa compreensão desses dois atributos, formada a partir da auto-revelação de Deus, é diferente. Não há nome que seja capaz de expressar o ser de Deus com total exatidão. Considerada essa realidade, muitos nomes servem para nos dar uma impressão de sua grandeza totalmente transcendente.[107]

Duas ou três formas

[186] Como foi afirmado acima, nos tempos primitivos da igreja tudo o que podia ser pensado e dito sobre Deus era classificado sob seus nomes. Mas a vasta quantidade de material tornou necessário organizá-lo. Uma limitação aconteceu muito cedo porque o termo ("os nomes de Deus") passou a ficar restrito às formas de tratamento: Deus, Senhor, e assim por diante. Subseqüentemente, a doutrina da Trindade logo começou a ser estudada separadamente, antes ou depois dos atributos, e sob uma terminologia própria. Além disso, a tentativa de fazer uma descrição de Deus criou a necessidade de colocar um ou outro atributo (digamos, asseidade ou personalidade) em primeiro plano, e até mesmo de discutir esse atributo em um capítulo separado sob o título "A essência divina" antes de tratar dos outros atributos. A divisão dessa última categoria, que, na época, surgiu mais prontamente e é também a mais antiga, foi a de atributos *negativos* e atributos *positivos.* Logo que os teólogos começaram a refletir sobre a origem dos termos usados, observaram que eles tinham sido extraídos do reino das cria-

[107] Em adição aos autores mencionados acima, veja João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 10; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 3, art. 3; I, q. 13, art. 4; *idem, Summa contra gentiles.* I, 5; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogml.,* c.7-13; C. Pesch, *Praelecl. dogm.,* II, 71-76; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 49; A. Polanus, *Syn. theol.,* livro 2, c.7; G. Voetius, *Select disp.,* I, 233; H. Ileppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 51-53; H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 9ª. ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaas Mohn, 1979), §18.

turas, ou na forma dc *negação* ou de *eminência* e *causalidade.* Já encontramos essa classificação, ou pelo menos esse método bi ou tripartido de se conhecer a Deus, nas obras de Filo e Plotino.[108] No pensamento dos pais da igreja, Deus era tanto incognoscível quanto cognoscível: incognoscível em essência, mas cognoscível pela revelação. Por um lado, escrevia-se: só se pode dizer sobre Deus aquilo que ele *não* é; por outro, de um modo imperfeito e inadequado, pode-se dizer algo *positivo* sobre ele. Pseudo-Dionísio, João Damasceno e Erigena, partindo dessa idéia, abriram caminho para uma divisão formal, uma teologia dupla, isto é, "apofática" e "catafática".[109] Pseudo-Dionísio descreve explicitamente as três formas quando diz que chegamos ao conhecimento de Deus "por meio da negação e da transcendência de todas as coisas e por meio da causa de todas as coisas".[110] E o escolasticismo, especialmente desde Durandus e S. Porciano, começou a falar em três formas pelas quais obtemos conhecimento de Deus: negação, eminência e causalidade. Essas três formas foram reconhecidas na dogmática em tempos modernos. Teólogos católicos, luteranos e reformados as adotaram e eventualmente as discutiram em grande profundidade. Mas elas também foram repetidamente muito criticadas. Spinoza rejeitou a "forma dc eminência" argumentando que se um triângulo pudesse falar ele diria que "Deus é eminentemente triangular".[111] Kant argumentou que a utilidade da forma de causalidade estava confinada à esfera dos fenômenos. Schleiermacher, desaprovando a forma de negação e de eminência, reteve somente a forma de causalidade."[2] Outros ainda colocaram de lado todo o método de se chegar a Deus por esses três caminhos, e, em contraste, disseram que não devemos tentar chegar a Deus a partir de uma posição no mundo, mas, ao contrário, descer para o mundo a partir de uma posição em Deus.[113]

Em resposta a tudo isso, deve-se reconhecer que o conhecimento dos atributos de Deus existia muito antes desses três caminhos serem concebidos, e, portanto, que eles surgiram muito mais tarde, pela reflexão sobre os atributos já bem conhecidos e descritos. Não se pode negar que o caminho da eminência e o caminho da causalidade são, na verdade, um só, e podem, juntos, ser apresentados como o caminho da afirmação em contraste com o caminho da negação. E, finalmente, não há dúvida de que o modo de conhecimento não deve ser confundido com o modo de existência. Na realidade, Deus, não a criatura, é

[108] Cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* V[3], 355, 483; M. Heinze, "Ncoplatonismus", *PRE[3],* XIII, 772ss.

[109] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* 1,2,4; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 2, 4; Erigena, *On lhe Divine Nature,* I, 78.

[110] Pseudo-Dionísio, *On lhe Divine Names, 1,* §3.

[111] B. Spinoza, *Epist.* 60, in *The Letters,* trad. Samuel Shirley (Indianópolis e Cambridge: Hackett, 1995), 290-91; cf. já em Xenófanes, de acordo com E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* I[3],490.

[U2] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §§50, 51.

[113] Sobre os três caminhos, veja também A. Twesten, *Vorleswigen iiber die Dogmalik,* 2ª. ed., 2 vols. (Hamburgo: F. Pcrthes, 1829-37), II, 30ss.; D. F. Strauss, *Glaubenslehre,* I, 536ss.; J. Bruch, *Lehre von den gõttlichen Eigenschâfien* (Hamburgo: Friedrich Perthes, 1842), 83ss.; I. Dorncr, *A System of Christian Doctrine,* I, 20Iss.; J. Doedes, *Leer van God,* 208; F. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* I[2], 228; A. Vilmar, *Dogmatik,* I, 190; J. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Ileidelberg: K. Winter, 1852), II, 42ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 339; J. Wichelhaus, *Die I.ehre der heiligen Schrifft vom Worle Gotles* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1892), 332ss.

primário. Ele é o arquétipo [o original], a criatura é o ectípico [a semelhança]. Nele, tudo é original, absoluto e perfeito. Nas criaturas, tudo é derivado, relativo e limitado. Deus, portanto, não é realmente designado segundo as coisas presentes nas criaturas, mas as criaturas são designadas segundo aquilo que existe, em um sentido absoluto, em Deus.

Por outro lado, não podemos esquecer de que não temos outro conhecimento de Deus além de sua revelação no mundo criado. Como, sobre a terra, andamos por fé, e não pelo que vemos, temos apenas um conhecimento análogo e proporcional de Deus. Não temos um conhecimento direto de Deus, mas apenas um conhecimento indireto, derivado do mundo criado. Embora não seja exaustivo, ele não é falso, pois todas as criaturas são criaturas de Deus e, portanto, revelam algo de suas perfeições. Com isso em mente, podemos dizer que ambos os caminhos podem ser seguidos com segurança. A Escritura, que é completamente teológica e extrai todas as coisas de Deus, repetidas vezes, em seu método e conhecimento - ou melhor, por causa dele - ascende para Deus a partir de uma posição no mundo (Is 40.26; Rm 1.20). Precisamente porque tudo vem de Deus, tudo aponta para Deus. Todos os que pensam sobre ele ou querem falar sobre ele extraem - seja por meio da afirmação ou da negação - as formas e imagens necessárias para isso do mundo ao seu redor.

Por um lado, ao falar em Deus, negamos que as imperfeições e limitações que encontramos nas criaturas também existam nele; por outro lado, atribuímos a Deus, em um sentido absoluto, todas as perfeições que observamos nas criaturas. Mas esses dois caminhos não são separados por um abismo muito amplo. Eles nem sequer são paralelos, nem podemos tomar um sem tomar o outro. Para alcançar nosso objetivo, precisamos consistente e simultaneamente de ambos os métodos. Em todos os momentos eles são os dois componentes complementares que participam da formação de um conhecimento puro de Deus. Quando, no caminho da negação, negamos a Deus todas as imperfeições das criaturas, isso pressupõe que temos uma apreciação positiva de Deus como o Ser Absoluto, mesmo que não possamos expressar em palavras essa consciência. A confissão dc sua incompreensibilidade é uma prova de sua cognoscibilidade. E, inversamente, quando, no caminho da afirmação, atribuímos a Deus todas as perfeições encontradas nas coisas criadas, sempre fazemos isso usando o caminho da excelência. Só atribuímos essas perfeições a ele em um sentido supereminente, isto é, a partir da afirmação simultaneamente negamos que essas perfeições estejam presentes em Deus da mesma maneira que as encontramos presentes em suas criaturas. Essa é a razão pela qual podemos dizer que todos os atributos são simultaneamente atribuídos e negados a ele. De fato, ele é sábio, bom, santo e glorioso - mas não do modo como as criaturas o são. O misticismo, que gostava dc falar em Deus dessa forma, dizia que Deus está acima de toda sabedoria, bondade, santidade, vida, existência e até mesmo acima de toda divindade não para negar que Deus era todas essas coisas, mas para inculcar que ele era todas essas coisas dc uma maneira que excedia infinitamente

nossa compreensão. Deus é, ao mesmo tempo, *panônimo* (possuidor de todos os nomes) e anônimo (possuidor de nenhum nome). Aqueles que o conhecem melhor são aqueles que não o conhecem - que entendem que ele transcende o que pode ser concebido. A luz mais brilhante habita nas mais profundas trevas (Êx 20.21). Pseudo-Dionísio, em conformidade com isso, chama Deus de "a afirmação de todas as coisas e a negação de todas as coisas: a Causa além de toda afirmação e negação".[114]

CLASSIFICAÇÃO DOS ATRIBUTOS DE DEUS

A divisão das perfeições divinas em atributos negativos e positivos está estreitamente relacionada com essas duas formas. De origem antiga, ela logo encontrou aceitação geral e, realmente, serve de base para todas as outras divisões posteriores. Ela já pode ser encontrada nas obras de Filo, Plotino e dos pais da igreja, e foi subseqüentemente seguida por João Damasceno, Anselmo, Tomás dc Aquino, Petavius e vários outros.[115] Entre os teólogos católicos romanos, essa divisão é a mais comum, e vários teólogos luteranos e reformados também a adotaram. Ocasionalmente, outras divisões também são introduzidas. Agostinho já comentava que alguns nomes de Deus são usados "apropriadamente", outros "metaforicamente" e ainda outros "relativamente".[116] Os "nomes negativos", portanto, são novamente subdivididos entre aqueles que são "puramente negativos" e aqueles que são "relativamente negativos", enquanto os "nomes positivos" foram subdivididos em "apropriados" e "metafóricos".[117]

Juntamente com essa divisão em atributos negativos e positivos, surgiu ainda outra. Platão já ensinava que Deus é inerentemente bom, enquanto as criaturas são boas por participação (nexox^). Essa idéia produziu frutos abundantes na teologia cristã, especialmente no caso dc Agostinho. Contra o panteísmo, afirmou-se que a essência de Deus é incomunicável e que a alma não era "parte" de Deus.[118] Ao mesmo tempo, afirmou-se que todas as criaturas de Deus estão relacionadas a Deus, e especialmente que os seres humanos são sua imagem e semelhança. Entre o Criador e a criatura, foi dito, há analogia. Isso, então, levou à divisão entre atributos *comunicáveis* e *incomunicáveis.* Anteriormente, essas expressões eram usadas na doutrina da Trindade. Dizia-se que a essência de Deus era comunicável (comunicada pelo Pai ao Filho na geração do Filho), mas as pessoas e as propriedades pessoais (isto é, a paternidade) eram incomu-

[114] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 2; cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (1873-1903; reimpressão, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933), 1,483; J. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 309.

[115] João Damasceno, *On the Orthodox Faith,* 1,4, 9,12; Anselmo, *Monologion,* 15; *idem, Proslogion,* 5, 6; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, art. 2; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* I, c. 5; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 91; J. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 375.

[116] Agostinho, *Sermon* 38, "On Time".

[117] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, arts. 2, 3.

[118] *Ibid.,* I, q. 90, art. 1; J. Zanehi(us), *Op. theol.,* II, 53ss.

nicáveis.[119] A partir daí, os dois termos também foram adotados na doutrina dos atributos divinos com o propósito de afirmar tanto a transcendência quanto a imanência de Deus.[120] Essa divisão foi especialmente bem-vinda entre os teólogos reformados, sem dúvida em parte porque ela lhes deu um meio adequado com o qual combater a doutrina luterana da ubiqüidade.[121] Apesar disso, todos reconhecem que os atributos comunicáveis, em um sentido absoluto - como existem em Deus - são tão incomunicáveis quanto os outros.[122] Os luteranos, em sua maior parte, preferiram outra divisão, a saber, aquela entre atributos "quiescentes" e "operativos", também chamados "residentes" e "emanados", empregada, em parte, em defesa da doutrina da "comunicação dc qualidades próprias" *(communication idiomatiim).*[122] Geralmente discutidos no primeiro grupo (negativos, incomunicáveis, metafísicos, quicscentcs) estavam os atributos de unicidade, simplicidade, independência, imutabilidade, eternidade e onipresença. O segundo grupo (positivos, comunicáveis, operativos, pessoais) era, geralmente, subdividido em atributos de intelecto, vontade e poder.

Ëm tempos modernos, muitas outras divisões foram acrescentadas a essas antigas e comuns. Schlcicrmacher interpretou os atributos meramente como idéias subjetivas, baseadas somente no raciocínio e, por isso, dividiu-os cm termos da relação que, do nosso ponto de vista, Deus mantém com o mundo, o pecado e a redenção. Dessa maneira, primeiro há os atributos que integram o sentimento humano de dependência, à parte de qualquer noção da natureza antitética do pecado: eternidade, onipresença, onipotência, onisciência. Depois vêm aqueles que pressupõem a consciência da natureza antitética do pecado: santidade e justiça. Finalmente, há os atributos que são experimentados quando a antítese é vencida: amor e sabedoria. Associada a essa está a divisão dos atributos em termos da relação que Ëeus mantém com o universo, especificamente com o universo em geral: infinitude, eternidade, onipresença; com o mundo ético: santidade, justiça, graça e misericórdia; com o mundo ético-físico: sabedoria e bem-aventurança.[124]

Entre aqueles que extraem os atributos de Deus totalmente de sua relação com o universo está Ëorner, que faz isso relacionando os atributos de Deus com os argumentos para a existência de Deus, inferindo uma classe de atributos a partir dc cada um dos argumentos. O argumento ontológico, por exemplo, nos faz pensar em Deus como "Aquele que é" e nos sugere a idéia do absoluto,

---

"'Pseudo-Dionísio, *On the Divine Names,* 2 §5; Bonaventure, *Breviloquium,* I, 4; idem, *Sen!.,* I, dist. 27, p. 1, art. 1, qu. 3.

[120] Anselmo, *Monologion,* 15; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, arts. 9, 10.

[121] G. Sohn(ius), *Opera,* I, 97; J. Zanchi(us), *Op. Theol.* II, 50; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, 7, 14; P. van Mastricht, *Theologia,* II, 5, 12.

[122] Cf. H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 52ss.

[123] H. Schmid, *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 78.

[124] J. Wegschneider, *Instit. theol.,* §60; J. Bruch, *Lehre von den göttlichen Eigenschaften,* llOss.; J. Lange, *Dogmatik,* II, 61ss.; II. Martensen, *Christian Dogmatics,* §47; C. Luthardt, *Compendium der Dogmatik* {Leipzig: Dörffling & Franke, 1865), §29; R. Lipsius, *Dogmatik,* §298; A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique,* 4 vols. (Paris: Fischbacher, 1885-92), III, 220; S. Hockstra, *Wijsgerige Godsdienstwetenschap,* II, 92-99.

como possuidor dos atributos de unidade, simplicidade e infinitude. O argumento cosmológico, para dar um segundo exemplo, conduz a Deus como a causa de todas as coisas, portanto, como Aquele que é em si mesmo Vida absoluta, e assim por diante.[125]

Outros pensam que devemos prefaciar os atributos que extraímos da relação de Deus com o mundo com outros que o descrevem como é em si mesmo (an ***sich***) e discuti-los sob o título de atributos "metafísicos", ou como atributos de existência, do absoluto, de personalidade absoluta, do "Espírito todo glorioso que condiciona toda a vida", e assim por diante. Os atributos seguintes que descrevem a relação de Deus com o mundo são novamente organizados de diferentes formas: atributos de intelecto e vontade (aos quais Hase acrescenta os de sentimento); ou intelectuais, éticos e dinâmicos; ou atributos físicos e morais, também conhecidos como atributos psicológicos ou como os atributos de amor santo. Alguns teólogos acrescentam um terceiro grupo, que descreve, por assim dizer, o resultado da existência e da vida divina, e fazem que Deus seja conhecido em sua bem-aventurança e glória.[126] Ainda outros se abstêm de classificar os atributos e apenas tentam seguir algum tipo de ordem na discussão desses atributos.[127]

[187] Todas as divisões acima parecem ser muito diferentes e designadas por muitos nomes diferentes. Mas, materialmente, elas não estão muito separadas. Quer as pessoas falem em atributos negativos e positivos, incomunicáveis e comunicáveis, quiescentes e operativos, absolutos e relativos, metafísicos e psicológicos, em atributos de substância e sujeito à parte ou em relação com o universo e a humanidade, elas consistentemente se referem à mesma ordem na qual os atributos são discutidos. Contra todas as classificações acima podem ser levantadas as mesmas objeções. Todas elas parecem dividir o ser de Deus em duas metades. Todas elas parecem tratar, primeiro, do caráter absoluto de Deus, e depois de sua personalidade; primeiro o ser de Deus como tal, depois Deus em relação com suas criaturas. Todas elas parecem implicar que o primeiro grupo dc termos é obtido independentemente da criação, e o segundo, a partir das criaturas de Deus, e que, portanto, não há unidade ou harmonia entre as perfeições de Deus.[128]

O ensino indisputável da Escritura, porém, é que, no ser secreto de Deus, ele é incognoscível e indescritível, e que todos os nomes de Deus pressupõem sua

---

[125] I. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 177ss.

[126] Cf. K. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 4ª. ed., 2 vols. (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1814-18), I, 480; K. Hase, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1838), 271; A. Biedermann, *Christliche Dogmatik,* II[3], 261; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* I, 14ss.; A. Vilmar, *Dogmatik,* I, 195; F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* II, 23; F. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* § 10ss.; §§ 17ss.; F. A. B. Nitzsch, *Evangelische Dogmatik,* 351 ss., 396ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* II, 121 ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 84ss.; T. Haering, *The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. (Londres: Hoder & Stoughton, 1913), 1,405ss.; J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* §47.

[127] J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica,* 3 vols. (Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1869), 1,111; J. I. Doedes, *Leer van God,* 217.

[128] F. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* I, 228ss.

auto-revelação, isto é, sua criação. Sobre o ser e a vida de Deus à parte da criação nós nada sabemos, pela simples razão de que nós mesmos somos criaturas e, portanto, sempre somos limitados à criação. No passado, isso foi claramente entendido e articulado com relação aos nomes relativos, metafóricos e positivos de Deus. Termos relativos, como "Senhor", "Criador", "Sustentador", "Salvador" e assim por diante, pertencem a Deus somente, por causa e com o evento da criação. Ninguém pode ser chamado de "mestre" a menos que tenha servos. Os seres humanos, servos de Deus, foram criados no tempo, portanto, no tempo, Deus se tornou nosso Senhor.[129] Com respeito aos nomes metafóricos, aos quais pertencem também os antropomorfismos, está claro que eles pressupõem a criação. Da mesma maneira os nomes positivos - tais como "bom", "santo", "sábio" - têm um significado para nossa mente porque observamos exemplos (éctipos) deles nas criaturas.[130] Mas todos esses nomes, embora sejam relativos, metafóricos e positivos, denotam definitivamente algo em Deus que existe nele de modo absoluto, "propriamente", e, portanto, também "negativamente", isto é, em outro sentido diferente daquele em que existe nas criaturas. Agostinho tentou demonstrar que, conquanto Deus tenha se tornado Senhor no tempo, sua essência é imutável e toda a mudança ocorre somente nas criaturas. "Conseqüentemente, aquilo que é dito primeiro sobre Deus no tempo e não foi dito sobre ele antes é manifestamente dito sobre ele de modo relativo, mas não por causa de algum acidente em Deus, como se algo tivesse acontecido com ele, mas claramente por causa dc algum acidente daquilo com referência ao qual Deus começa a ser designado com o nome de algo relativo."[131]

O inverso é verdade sobre o segundo grupo de atributos, quer eles sejam chamados de negativos, incomunicáveis, quiescentes, absolutos ou de alguma outra maneira. Pois, embora eles neguem a Deus alguma qualidade que pertence às criaturas, todos cies são, em certo sentido, positivos, comunicáveis, transferíveis e relativos. Se esse não fosse o caso, se eles fossem totalmente incomunicáveis, eles também seriam totalmente incognoscíveis e indescritíveis. O fato de que podemos imaginá-los e dar-lhes nome é prova de que, de um modo ou de outro, foram revelados por Deus em suas obras. Os termos negativos, portanto, também têm um conteúdo positivo. Ainda que só possamos aprender a conhecer a eternidade de Deus por meio do tempo e no tempo, sua onipresença por meio do espaço e no espaço, sua infinitude e imutabilidade através e no meio de criaturas finitas e mutáveis, esses atributos nos fornecem algum - e até mesmo importante - conhecimento dele. Muito embora não possamos entender a eternidade em um sentido positivo, é um grande privilégio saber que Deus é exaltado acima de todas as condições de tempo. Mediante esse conhecimento, nós, por assim dizer, continuamente corrigimos nossas noções a respeito de

[129] Agostinho, *The Trinity*, V, 16; cf. *De ordine (Divine Providence),* II, 7; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, art. 7; Anselmo, *Monologion,* 15; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 30; Boaventura, *Sent.* I, dist. 30, art. 1; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 24-26; A. Polanus, *Syn. theol.,* 192.

[130] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 12, art. 12.

[131] Agostinho, *The Trinity*, V, 16.

Deus. Falamos sobre ele em termos humanos e atribuímos a ele uma variedade de qualidades humanas, mas, ao fazer isso, estamos intensamente conscientes do fato de que todas essas propriedades pertencem a Deus em um sentido diferente daquele em que as encontramos nas criaturas.

O conhecimento que temos de Deus é correto porque sabemos que não é exaustivo - não é falso e errado, mas analógico e ectípico. Mas por essa mesma razão continua sendo censurável classificar dessa maneira os atributos de Deus que, por um lado, nos deixam com um grupo de perfeições chamadas negativas, incomunicáveis, quiescentes, absolutas e metafísicas e interpretam Deus "como tal", separado de sua relação com o universo e, por outro lado, com um grupo de perfeições chamadas positivas, comunicáveis, operativas, relativas e psicológicas e são derivadas dessa relação com o universo. Todos os atributos de Deus são tanto absolutos quanto relativos. Todos eles são absolutos, embora sejam conhecidos apenas a partir de suas relações com suas criaturas. Inversamente, só podemos usar nomes para nos referir a Deus a partir daquilo que é revelado sobre ele em suas criaturas, mas, ao fazer isso, ainda estamos atribuindo nomes àquele que é infinitamente exaltado acima de todas as suas criaturas. Pode-se até mesmo dizer, com bom fundamento, que, como os atributos são, na realidade, idênticos ao ser de Deus, e, em Deus, também são idênticos um ao outro, nenhuma classificação será encontrada que esteja objetivamente baseada nos próprios atributos.

Mas, como Deus pode ser chamado por muitos nomes ainda precisamos discuti-los em certa ordem. Ora, quando resumimos tudo o que Deus revelou sobre si mesmo em seus nomes, encontramos dois grupos que podem ser realmente separados do restante. Por um lado, há aqueles que, mais tarde, foram escolhidos como nomes de Deus e podem ser caracterizados como nomes próprios de tratamento. Por outro lado, há os atributos exclusivos que pertencem não ao ser divino, mas às três pessoas nesse ser. Eles aparecem na doutrina da Trindade e são mencionados como propriedades (í-ôico^ara), noções, propriedades pessoais ou nocionais e atributos relativos. Entre esses dois grupos há um grande espaço para os atributos que descrevem o ser de Deus e receberam nomes muito diferentes na teologia, tais como características (áçico|iara), valores (å£ica), pensamentos, conceitos, princípios (èiTiA0YL0|i0i), qualidades, virtudes, propriedades, perfeições, e assim por diante.

É extremamente difícil introduzir ordem na discussão dos numerosos atributos que pertencem a esse último grupo. Mas, com relação a isso, recebemos orientação da relação que Deus mantém com suas criaturas, pois todo o universo é uma criação de Deus. Não há uma parte sequer do universo na qual algo de suas perfeições não resplandeça. No entanto, entre suas criaturas há distinções: nem todas elas proclamam todas as perfeições de Deus, e nem todas essas criaturas as proclamam com a mesma clareza. Há ordem e gradação: todas as criaturas revelam vestígios de Deus, mas somente os seres humanos são imagem e semelhança de Deus. Os seres humanos não apenas têm em comum com

a criação inferior a existência c com a criação superior a vida e o espírito, mas também, nessa comunidade do mundo material com o espiritual, estão, de modo singular, relacionados ao próprio Deus, criados em verdadeiro conhecimento, santidade e justiça como profetas, sacerdotes e reis. Portanto, Deus, a fonte de toda a existência e arquetipicamente relacionado com os seres humanos, é tudo aquilo que pertence às suas criaturas na forma dc existência, vida e espírito, em conhecimento, santidade e justiça. Em todas as criaturas, mas especialmente na humanidade, há algo análogo ao ser divino. Mas todas as perfeições encontradas nas criaturas existem em Deus de maneira totalmente única c original. Pode-se discernir, cm cada uma das perfeições de Deus, tanto sua superioridade absoluta sobre suas criaturas quanto sua semelhança com elas. Portanto, em um sentido, cada um de seus atributos é incomunicável e, em outro, comunicável.

A Escritura, a esse respeito, mostra o caminho e sustenta simultaneamente tanto a transcendência de Deus quanto sua orientação para o mundo. A teologia cristã segue esse modelo quando discute sucessivamente os atributos negativos de Deus e os positivos (incomunicáveis e comunicáveis). De fato, em cada atributo positivo (que, por assim dizer, torna conhecido o conteúdo do ser de Deus), temos dc mostrar que ele é ao mesmo tempo negativo, pois as categorias de existência, vida, espírito, conhecimento, justiça, santidade *(etc.)* pertencem a Deus de uma forma diferente daquela em que pertencem aos seres criados. Isto é, em Deus, essas perfeições são independentes, imutáveis, eternas, onipresentes e simples. Mas isso resultaria em uma repetição contínua que faria com que fosse impossível uma discussão separada e urgentemente necessária dessas perfeições. Devemos, portanto, discutir os atributos consecutivamente, e uma discussão ordenada deles finalmente surgirá - mesmo que seja sob nomes diferentes - com a antiga divisão. A dificuldade inerente a essa divisão é natural e, portanto, não tem solução. Na doutrina de Deus não temos escolha, senão sustentar tanto sua transcendência quanto sua semelhança com o mundo. Se isso é verdade, então pouco importam as palavras que usamos para descrever os dois grupos de atributos, sejam negativos e positivos, quiescentes e operativos, incomunicáveis e comunicáveis, ou alguma outra combinação.

A última combinação (comunicáveis e incomunicáveis), em uso entre os reformados, tem a vantagem de resguardar o teísmo cristão tanto contra o erro do panteísmo quanto contra o do deísmo. Não há objeção, portanto, ao se falar em atributos incomunicáveis, desde que se tenha em mente que essas descrições são, de fato, descrições do modo totalmente único, absoluto, divino, no qual os outros atributos - os de existência, vida e espírito, intelecto e vontade, amor e justiça, e assim por diante - existem em Deus. Na ordem costumeira, há quatro desses atributos: asseidade, imutabilidade, infinitude (eternidade e imensidade) e unicidade (unicidade numérica, unidade e unicidade qualitativa, simplicidade). São distintas desses atributos incomunicáveis todas aquelas perfeições que afirmam algo positivamente (embora sempre de maneira analógica e proporcional) a respeito do conteúdo do ser divino. Uma divisão adequada

e universalmente adotada, derivada da imagem e semelhança de acordo com a qual os seres humanos foram criados, é a seguinte. Primeiro, há os atributos que revelam Deus como Aquele que vive, como Espírito: sua espiritualidade e invisibilidade. Segundo, há os atributos que o descrevem como perfeitamente autoconsciente: conhecimento, sabedoria e veracidade. Terceiro, há os atributos que se referem à natureza moral de Deus: bondade, justiça e santidade. Quarto, há os atributos nos quais Deus aparece diante de nós como Senhor, Rei e Soberano: sua vontade, liberdade e onipotência. Finalmente, há os atributos que resumem todos os anteriores e revelam Deus como a bem-aventurança absoluta: perfeição, beatitude c glória. Essa classificação está relacionada, por um lado, ao conhecimento de Deus que pode ser extraído dos vestígios de Deus em todas as suas criaturas e resumido nas assim chamadas provas para a existência de Deus e, por outro lado, aponta para a imagem de Deus, que foi impressa nos seres humanos e, em seu pleno esplendor, novamente nos confronta na pessoa de Cristo. Desse modo, não há conhecimento de Deus à parte de sua revelação em suas criaturas, que, por isso mesmo, é sempre analógico e cctípico, mas, por essa revelação, temos verdadeiro e autêntico conhecimento do ser adorável e incompreensível de Deus!

OS NOMES PRÓPRIOS DE ÜEUS

[188] Se falamos dos nomes de Deus em distinção aos seus atributos, e, portanto, em um sentido restrito, entendemos por eles os nomes pelos quais nos referimos ou nos dirigimos a Deus como um ser pessoal independente. Tais nomes do ser divino existem em todas as línguas. Embora, em si mesmo, Deus não tenha nome, temos necessidade de nos referirmos a ele e, para isso, não temos outro meio senão o nome. "Amenos que você conheça o nome, seu conhecimento das coisas desaparece."[132]

Inicialmente, acreditava-se que a palavra grega 0ÉÓç derivava de tiGévcu, Geeiv, QeaoBai,[133] mas, atualmente, alguns filólogos a relacionam com Zeus, Dios, Júpiter, Deus, Diana, Juno, Dio, Dieu. Nesse caso, ela é idêntica ao sânscrito *deva* (céu claro), derivada da raiz *div,* brilhar, resplandecer. Outros se opõem fortemente a toda relação entre a palavra grega e a latina e associam a palavra 6eóç com a raiz Oeç em 0eaaaa0ai, desejar, rogar.[134] Em muitas línguas, as palavras "céu" e "Deus" são usadas de forma intercambiável. A divindade grega mais antiga, Urano, era quase certamente idêntica à divindade sânscrita Varuna. A palavra tártara e turca *Taengri* e a palavra chinesa *Thian* significam tanto céu quanto Deus e também na Escritura as palavras "céu" e "Deus" são usadas de forma intercambiável, por exemplo, nas expressões "reino do céu" e "reino de Deus". Outro nome grego, õcu^tov (derivado do verbo õaiü)), significa

[132] Isidoro, in B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 504.

[133] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* veja v. "Gtóç"; C. Viiringa, *Doctr. christ.,* I, 134.

[134] H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Grăcităt* (Gotha: F. A. Perthes, 1880), veja v. "GEOÇ"; J. Kõstlin, "Gott", *PRE* VI, 779ss.

Deus como aquele que determina nosso futuro. A palavra KÚpioç (derivada do verbo KÜpoç), por outro lado, é o Poderoso, Senhor, Dono, Soberano. A palavra inglesa "God" é de origem incerta. Ela tem sido associada à palavra *good,* ao avesta *khoda* (auto-existente), ao sânscrito *gudha,* ou *guíha,* que se refere a Deus como "O Oculto". Outras possibilidades são a raiz indo-germânica *ghu* (sânscrito *hü),* que significa "rogar" e refere-se a Deus, portanto, como "Aquele a quem se roga", ou à raiz κοôco (KÓG^OÇ), que significa "organizar, arrumar", ou ao ário *cuddhas* (puro, bom). Todas essas derivações, porém, são incertas. O nome *Asura,* usado entre os hindus orientais, e *Ahura,* um nome persa, referem-se a Deus como Aquele que Vive.[135]

A Escritura geralmente usa a expressão "nome de Deus" em um sentido muito inclusivo. Os judeus, conseqüentemente, fizeram uma lista com não menos de setenta nomes[136] e a teologia cristã, inicialmente, incluiu os atributos de Deus na categoria de seus nomes. Mas, gradualmente, foi feita uma distinção. Jerônimo já limitava os nomes divinos aos dez nomes seguintes: El, Elohim, Elohe, Sabaoth, Elyon, Asher Ehych, Adonai, Yah, YHWH e Shaddai, e muitos estudiosos seguiram seu exemplo.[137]

El, Elohim, El Shaddai.

O nome mais simples usado para representar Deus na Escritura e pelos semitas em geral é 'el (**VK**). Há divergência sobre sua derivação. Lagarde relaciona a palavra à raiz *Hy* O[l]?**) e à preposição '***el*** (*?K, para) e acredita que a palavra descreve Deus como Aquele que é o objeto máximo do desejo humano. Embora alguns estudiosos tenham aceitado essa derivação,[138] de acordo com outros, ela é tão improvável quanto a noção de que '*el* esteja ligada a '*ēlâ* (H^K), a árvore sagrada. De acordo com a maioria dos filólogos, a palavra deriva da raiz 'ül (VlK) e significa o Senhor mais preeminente ou primário (Nõldeke), ou Aquele que é forte e poderoso (Gesenius).[139] O nome *'Ēlōah (7ÒH;* pl. 'e *lõhim,* •TPtf) procede da mesma raiz, '***ül*** (^K), ou de *Hh* (n[1]?^, temer) e, portanto, aponta para Deus como o Deus-Forte ou como objeto de temor. O singular, raramente usado, é poético *(e.g.,* SI 18.31 [32 TM (*Texto Massorético)*\; Jó 3.4); o plural é o nome comum de Deus. O plural, porém, não deve ser interpretado como um plural de majestade, que nunca é usado na Escritura, nem como uma referência à Trindade, como fizeram Lombardo e muitos de-

[133] Cf. F. Kluge, *Etymologisches Wõrterbuch der deutschen Sprache* (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1883), veja v. "Gott"; *Woordenboek der Nederlanse Taal,* V, 180; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstwetenschap,* I, 309.

[136] J. Eisenmcnger, *Entdecktes Judentum,* 2 vols. (Kõnigsberg in Preussen, 1711), 1,455.

[137] J. Alsted, *Theol. schol.,* 71; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 511.

[m] *E.g.,* F. Delitzsch, *Babel and Bible,* trad. T. J. McCormack e W. II. Carruth (Chicago: Open Court, 1903), 60ss.; Marie-Joscph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris: V. Lecoffre, 1903), 79.

[w] Cf. C. Vitringa, *Doclr. christ.,* I, 32; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 515; H. *StiaúXz, Altestamentliche Theologie,* 2ª. ed. (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 508; R. Smend, *Lehrbuch der alítestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1893), 26; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* 3ª. ed., 25; M-J. Lagrange, *Études,* 81.

pois dele,[140] pois ele quase sempre ocorre com um adjetivo ou verbo no singular.[141] A maioria dos críticos modernos o considera como um resquício de um politeísmo primitivo, mas essa razão falha pelo mesmo motivo da trinitariana. Além disso, como tem sido demonstrado pelas investigações fora de Israel, a palavra ocorre como o nome de um só Deus.[142] Portanto, é melhor interpretá-la como um plural de abstração (Ewald) ou como um plural de quantidade, que, como no caso de ETQ e CTDtí?, é usado para se referir a uma entidade ilimitada (Ochler), ou como um plural intensivo que serve para expressar plenitude de poder (Delitzsch). Umas poucas vezes *'Elõhím* é construído com um adjetivo e/ou um verbo no plural (Gn 20.13; 28.13s.; 35.7; Êx 32.4, 8; Js 24.19; ISm 4.8; 17.26; 2Sm7.23; lRs 12.28; SI 58.11 [12 TM]; 121.5; Jó 35.10; Jr 10.10). Um plural semelhante ocorre no pronome pessoal (Gn 1.26; 3.22; 11.7; Is 6.8; 41.22), em *qèdôsīm* (CPrçílp, Pv 9.10; Os 11.12 [12.1 TM]), em *ōsīm* (D*to, Jó 35.10; SI 149.2; Is 54.5), em *bôrīm* (D^TO, Ec 12.1) e em *'ādõnãy* (Ç2IN). Todas essas construções plurais denotam Deus como a plenitude de vida e poder. "O nome Elohim descreve o ser divino em sua relação original e constante relação causal com o universo. Essa é uma designação de relacionamento, não de ser interior imediato. De fato, ela expressa a idéia de transcendência absoluta com respeito a todo o universo.'"[143]

O nome *'elyôn* ("jl"*[1]?^; LXX: ü\|/ioioç) refere-se a Deus como Aquele que é exaltado acima de todas as coisas. O nome é usado por Melquisedeque (Gn 14.18), Balaão (Nm 24.16), e pelo rei da Babilônia (Is 14.14; cf. Mc 5.7; Lc 1.32,35; At 16.17), e também ocorre especialmente na poesia. *'edõnãy* OpÍN), usado alternativamente a *hã-'ãdôn* (]11NÍ1), que é também intensificado em "Senhor dos senhores" (Ü\31K "Ṕ-ŕ*$) ou "Senhor de toda a terra" (fHKn Vd "[ilK), refere-se a Deus como o Governador a quem todas as coisas estão sujeitas e a quem os seres humanos estão relacionados como servos (Gn 18.27). Em um período primitivo, o nome *baal* (^^2) era usado para designar Deus com o mesmo significado (Os 2.16 [18 TM]), mas, posteriormente, esse uso foi interrompido por causa de conotações idólatras.[144] Ora, esses nomes não são nomes próprios no sentido estrito. Eles são usados também como nomes de ídolos, pessoas (Gn 33.10; Êx 7.1; 4.16) e autoridades (Êx 12.12; 21.5,6; 22.7; Lv 19.32; Nm 33.4; Jz 5.8; ISm 2.25; SI 58.1[2 TM]; 82.1), mas são os

[140] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 2; J. Zanchi(us), *Op. theol.* I, 25; Q. Voetius, *Select. disp.,* V, 27; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 29.

[141] Cf. já em Agostinho, *The Trinity,* II, 11; R. Belarmino, "De Christo", *Controversiis,* 6; J. Calvino, *Instituías,* I.xiii.9; F. Gomarus, *Theses theol. disp.,* V; B. de Moor, *Cornm. in Marckii Comp.,* I, 796.

[142] M. Noordtzij, *Oostersche Lichtstralen over Westersche Schriftbeschouwing* (Kampen: J. H. Bos, 1897), 41s.

[143] J. T. Beck, *Vorlesungen iiber christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Gütcrsloh: C. Bertelsmann, 1886-87), II, 22; cf. Também C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 133; B. De Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 518; G. F. Ochler, *Theology of the Old Testament,* trad. Eilen D. Smith e Sophie Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-93), §36; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 516; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament,* org. S. P. F. Salmond (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904), 41,99; R. Kittel, "Elohim", *PRE*[3], V, 316-19; H. Zimmermann, *Elohim: Eine Studie zur israelitischen Religions und Literaturgeschichte* (Berlim: Mayer & Müller, 1900).

[144] J. Robertson, *Israel s oude godsdienst* (Culemborg: Blom en Olivierse, 1896), 200ss.; nota do organizador: edição inglesa: *The Early Religion of Israel,* 2ª. ed. (Nova York: Westminster Press [Thomas Wittaker], 1903).

nomes usuais pelos quais Deus é designado. Eles são, além disso, nomes semitas comuns usados para se referir a Deus em sua transcendência sobre todas as criaturas. Os semitas gostavam de chamar Deus de "Senhor" e "Rei". Eles se sentiam profundamente dependentes dele e, como seus servos, humildemente se prostravam diante dele. Eles não usavam esses nomes para expressar teorias filosóficas sobre Deus, mas para dar destaque à sua relação com suas criaturas, especialmente com os seres humanos.[143]

[189] Embora seja excelso e exaltado, esse Deus também desce de sua transcendência para o nível de suas criaturas. Ele não apenas se revela de modo geral, mas também de modo especial a Israel. O primeiro nome de Deus que aparece em sua revelação é *shaday* (H$) ou [3]*el shaday* *?K). Como tal, Deus se revela a Abraão quando o faz pai de numerosas nações e sela sua aliança com ele pelo rito da circuncisão (Gn 17.1). Por isso, no período dos patriarcas, esse nome aparece freqüentemente (Gn 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; 49.25; Êx 6.3; Nm 24.4). Ele também é encontrado em Jó, em vários salmos e algumas vezes nos profetas. O equivalente neotestamentário é Senhor Todo-Poderoso (TTavTOKpátcúp, 2Co 6.18; Ap 4.8; *etc.).* A origem desse nome ainda não foi estabelecida com certeza. Nõldeke acredita que ele seja derivado de *sad* 0$), "Senhor", e pontuado como "Hü, mas de acordo com Gênesis 43.14; 49.25 e Ezequiel 10.5, o nome, sem dúvida, é um adjetivo. Inicialmente, ele foi derivado de $ (de ~KtfN) e "H (suficiente) e traduzido como "o Todo-Suficiente", ou de ddv, significando "ser forte, destruir", ou ainda de hdv ou dva, "transbordar", designando Deus, dessa maneira, como "aquele que generosamente supre todas as coisas".

Sempre que o nome aparece, ele salienta a idéia de poder e força invencíveis, e Isaías 13.6 o associa, em um jogo dc palavras, com TH2?, "destruir" (cf. J1 1.15). Esse nome, portanto, torna Deus conhecido como Aquele que possui todo o poder e pode, portanto, vencer toda resistência e fazer que todas as coisas sejam subservientes à sua vontade. Enquanto "Elohim" é o Deus da criação e da natureza, "El Shaddai" é o Deus que faz com que todos os poderes da natureza sejam sujeitos e subservientes à obra da graça.[146] Nesse nome, a divindade de Deus (0ELÓTTJÇ) e seu eterno poder (aïÒLOç ôúva|iuç) não são mais objeto de temor, mas uma fonte de bem-estar e conforto. Deus se dá ao seu povo, e seu poder invencível é, para esse povo, a garantia do cumprimento das promessas da aliança. Por essa perspectiva, portanto, ele é repetidamente chamado de Deus de Abraão (Gn 24.12), de Isaque (Gn 28.13), de Jacó (Êx 3.6), o Deus dos patriarcas (Êx 3.13, 15), o Deus dos hebreus (Êx 3.18), o Deus de Israel (Gn 33.20) e, em Isaías, o Santo de Israel [Is 1.4; 5.19,24; *etal.].* Deus é o Exaltado,

[145] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg: Mohr, 1899), 48.

[146] Comentário do *Statenvertaling,* sobre Gênesis 17.1. Nota do organizador: o *Statenvertaling é* a tradução holandesa da Escritura com anotações, oficialmente sancionada pelo Sínodo de Dordrecht, 1618-19. J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 43; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 132;b. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 522ss.; G. Oehler, *Theology ofthe Old Testament,* §37; F. Delitzsch, *Commentary,* sobre Gênesis 17.1.

o Criador do céu e da terra, o Todo-Poderoso, mas, ao mesmo tempo, mantém uma especial e beneficente relação com seu povo.

YHWH

Como Deus da graça, porém, ele se manifesta especialmente no nome mrp (YHWH). Os judeus diziam que esse era o nome preeminente, o nome que descreve a essência de Deus, o nome próprio de Deus, o glorioso, o nome de quatro letras (o tetragrama) e concluíram, com base em Levítico 24.16 e Êxodo 3.15 (nos quais eles liam a palavra "sempre" como a palavra "esconder" **[D[1]?!?[1]?]),** que eram proibidos de pronunciá-lo. Não sabemos exatamente quando essa idéia surgiu entre os judeus. No entanto, é certo que, na LXX, já se lia *Adonai* aqui e, portanto, foi traduzido como icúpioç. Traduções subseqüentes seguiram esse exemplo e o reproduziram como *Dominus* (latim), *o Senhor* (em português), *the Lord* (inglês), *der Herr* (alemão), HEERE (holandês),[147] *l'Eternal* (francês). Como os judeus temiam pronunciar esse nome, a pontuação original e correta foi perdida. Os pais da igreja o chamaram de nome proibido (á7T0ppr]T0v), indescritível (álex~ov), inexprimível (ácjjiraoTov), provavelmente não por causa de si mesmos eles continuaram afirmando não ser permitido dizer esse nome, mas porque os judeus eram dessa opinião e porque a pronúncia correta havia sido perdida.[148]

Em grego, as quatro letras eram escritas IIIIII ou transliteradas como 'laco ou 'Iar|, como aprendemos com Diodorus Siculus e Orígenes. De acordo com Jerônimo, o nome foi traduzido como *Jaho,* de acordo com Philo Biblius, como 'Ieuco e, de acordo com Clemente de Alexandria, como 'Iaou. Teodoreto relata que a pronúncia judaica era 'A ia, e o samaritano, 'Iape. Toda essa informação provavelmente se refere a uma antiga pronúncia, *Yahweh.*[149] Recorrendo à tradição judaica, alguns estudiosos, como Joachim de Floris, em seu *Evangelium Aeternum,* por exemplo, pronunciavam o nome *Yewe,* e, de fato, essa vocalização pode ser encontrada em Samuel B. Meir e foi mais tarde defendida por Hottinger, Reland e outros.[150] A pronúncia "Jehovah" é de origem recente. Ela encontrou aceitação pela defesa do franciscano Peter Galatinus que, no entanto, recebeu oposição a esse respeito da parte de muitos estudiosos.[151] Mais tarde, Drusius, Amama, Scaliger, Vriemoet e outros afirmaram que a pronúncia "Jehovah" não podia ser correta, afirmando que a vocalização tinha sido derivada de *Adonai}*[52] E, de fato, essa vocalização é muito questionável. Em primeiro lugar, a palavra YHWH é um *Qere perpetuum* na Bíblia hebraica, tendo, às vezes, as vogais de *Adonai* e, outras vezes, as dc *Elohim.* Além disso, a forma *Yehowah* não é hebraica e é inexplicável. Finalmente, essa vocalização data de um tempo

[147] Atos do Sínodo de Dort, seção 12.

[1411] B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 534; J. Buddeus, *Insl. theol. dogm.,* I, 188.

[149] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 4ª. ed., 523.

[150] F. Delitzsch, *Neuer Comentar iiber die Genesis* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1887), 546ss.

[151] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VIII, c. 9.

[152] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 55; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 130.

em que a noção de que esse nome nunca deveria ser pronunciado já estava há muito entrincheirada na tradição judaica.

Se essa vocalização for incorreta, surge a questão de como, então, devemos interpretar o nome. A afirmação de que ele é de origem egípcia (Voltaire, Schiller, Wegscheider, Heeren, Brugsch) é refutada por Êxodo 5.2 e dificilmente ainda pode ser defendida. Também a opinião de Hartmann, Bohlen, Colenso, Dozy e Land, de que ele é de origem fenício-canaanita e foi adotado pelos israelitas depois que eles entraram em Canaã provou ser insustentável e foi adequadamente refutada.[153] Não obstante, embora sobre fundamentos diferentes, a mesma alegação foi repetida por Friedrich Delitzsch em sua primeira lição sobre *Babel undBibel.* De acordo com sua leitura, o nome YHWH já ocorre em dois nomes próprios [compostos] encontrados em tábuas de cerâmica datadas do tempo de Hamurabi, *Ya-a'-ve-elu* e *Ya-u-um-ilu.* A partir dessa descoberta, ele conclui que a tribo de Hamurabi o trouxe de Canaã para a Babilônia.

Há grande diferença de opinião, porém, sobre a precisão dessa leitura. Muitos estudiosos a consideram definitivamente errada ou altamente improvável. Eles interpretam a primeira parte desses "nomes próprios" não como um substantivo, mas como um verbo, de modo que ele significaria "El me protege", ou a mesma combinação com os nomes babilônios Yahu ou Yau. Segundo, mesmo que a leitura de Delitzsch estivesse correta, é um erro pensar que o nome YHWH é de origem canaanita, pois a origem semita dos canaanitas e a migração da tribo de Hamurabi de Canaã para a Babilônia são hipóteses não comprovadas, e não encontramos vestígio, nesse período antigo, de uma divindade canaanita chamada YHWH. Terceiro, embora definitivamente não seja impossível que o nome YHWH existisse bem antes do tempo de Moisés e fosse conhecido até mesmo por semitas e babilônios, é digno de nota que, exceto pelos dois nomes acima dc interpretação duvidosa, não há qualquer evidência disso. YHWH era definitivamente o Deus dc Israel não somente de acordo com a Escritura (Jz 5.3, 4), mas também de acordo com a pedra Mesha [moabita], que data do século 9º a.C. E, finalmente, mesmo que o nome YHWH fosse o nome de alguma divindade babilônia, o significado desse nome e a divindade denotada por ele seriam totalmente diferentes para Israel, pois, aqui, YHWH é o Deus de Israel e, ao mesmo tempo, o único Deus, o Criador do céu e da terra.[154]

Dc acordo com a etimologia do nome, é melhor admitir que ele remonta à raiz *hwh* (TTin) ou *hwh* (rrn) e há divergência somente sobre a questão de se essa é a terceira pessoa do imperfeito de Qal ou de Hiphil (a pronúncia *Yaho* defendida por Hartmann[155] não merece consideração).[156] A segunda opção (Hiphil) é

[153] A. Kuenen, *De Godsdienst vau Israel totden Ondergang van den Joodschen Staat,* 2 vols., Dc Voornaamste Godsdiensten (Haariem: Kruseman, 1869-70), I, 397-401; J. J. P. Valeton Jr., "De Israelitische Godsnam", *Theologische Studièn 1* (1889): 173-221.

[154] H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Amsterdã: Hõvckcr & Wormser, 1903), 95: Robertson, *Theology of the Old Testament,* 52; J. Orr, *The Problem of the Old Testament,* 221ss.

[155] E. von Hartmann, *Religionsphilosophie, 2* vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), I, 370ss.

[156] A. Kuenen, *Volksgodsdienst em Wereldgodsdienst* (Leiden: S. C. Van Doesburgh, 1882), 261ss.

defendida por Gesenius, Schrader, Lagarde, Sehultz, Land e Kuenen[157] de fato somente sobre o fundamento dc que, em sua opinião, um conceito de Deus tão sublime como o que é expresso na forma Qal ainda não era concebível no tempo de Moisés. De acordo com eles, o nome YHWH não significa "aquele que é", mas "aquele que faz com que seja, que dá vida", o Criador. Mas Smend observa (corretamente, à luz de sua posição) que até mesmo esse nome ainda é sublime demais para essa época, e também acha essa explicação altamente improvável porque a forma Hiphil do verbo mn não ocorre em nenhum lugar.[158] Portanto, a única derivação que resta é a que é dada em Êxodo 3.

No entanto, até mesmo nesse caso há divergência sobre o significado do nome. Os pais da igreja pensavam que ele se referia à asseidade de Deus. Deus é aquele que *é,* um ser imutável, cm oposição à real inexistência (OUK òv) dos ídolos e a existência não-absoluta (|ir| óy) das criaturas. Outros estudiosos, tais como W. R. Smith c Smend, recorrendo a Êxodo 3.12, entendem o nome como "aquele que está *contigo*". Ambas as interpretações são inaceitáveis, a segunda porque, se fosse correto, o acréscimo "contigo" não poderia estar ausente, e a primeira porque tem um tom muito filosófico c não tem apoio em Êxodo 3. Nos versículos 13-15, afinal, o significado do nome é claramente indicado. O texto completo é: rÇHK e, com isso, o Senhor diz que aquele que chama Moisés e quer libertar seu povo é o mesmo [Deus] que apareceu aos seus pais. Ele é aquele que é, o mesmo ontem, hoje e para sempre. Esse significado é explicado em mais detalhes no versículo 15: YHWH - o Deus de Abraão, de Isaque e dc Jacó - envia Moisés, e esse é seu nome para sempre. Deus não simplesmente se denomina "aquele que é" e não oferece explicação de sua asseidade, mas afirma expressamente o que e como ele é. Então como e o que ele será? Isso não é algo que se possa dizer em uma palavra ou descrever em uma frase adicional, mas "ele será aquilo que ele será". Isso resume tudo. Esse acréscimo ainda é geral e indefinido, mas, por essa razão, também é rico e cheio de significado. Ele será aquilo que foi para os patriarcas, aquilo que é agora e continuará sendo: ele será tudo para e por seu povo. Ele não é um Deus novo e estranho que vem até eles por meio de Moisés, mas o Deus dos patriarcas, o Imutável, o Fiel, Aquele que é eternamente autoconsistente, que nunca abandona ou esquece seu povo, mas sempre o busca e salva. Ele é imutável em sua graça, em seu amor, em sua assistência, aquele que será o que é porque sempre é ele mesmo. Por isso, em Isaías ele se revela como "Eu sou o Senhor, o primeiro e o último" (KH1 \]$, 41.4; 43.10, 13, 25; 44.6; 48.12). E, de fato, sua asseidade é a base dessa concepção de Deus, mas não está em primeiro plano nem é diretamente expressa no nome.

A partir dessa explicação também fica claro se e como o nome YHWH já era conhecido antes do tempo de Moisés. Êxodo 6.3 não diz que o nome como tal foi comunicado a Moisés, mas que o Senhor não tinha sido conhecido pelos

[151] A. Kuenen, *Godsdienst van Israel,* 1,275.
[158] R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 21.

patriarcas com esse nome. De fato, esse nome é repetidamente encontrado antes de Êxodo 6 e ocorre em numerosos nomes próprios (Joquebede, Aias, Abias, 1Cr 2.24, 25). Ele não podia ser um nome totalmente novo e desconhecido, pois Moisés, para alcançar ouvintes entre seu povo, obviamente não podia ir até ele com um nome novo, mas tinha de agir no nome do Deus dos patriarcas (Êx 3.12, 15). O intento de Êxodo 6.3, portanto, tem de ser que, agora, pela primeira vez, o próprio Senhor faz conhecido a Moisés o significado desse nome. Os fatos sustentam essa explicação. Somente em Êxodo 3 o próprio Senhor deu uma explicação desse nome; aqui ele diz a Moisés como ele quer que o povo o entenda. Certamente ele existia antes dessa época, já tinha sido usado repetidamente pelo próprio Senhor (Gn 15.7; 28.13), e era de uso comum como um nome de tratamento (Gn 14.22; 15.2, 8; 24.3; 28.16; 32.9). Mas em nenhum texto encontramos uma explicação sobre ele.

De forma abstrata é bem possível que, originalmente, em sua derivação, o nome YHWH significasse algo muito diferente daquilo que se afirma em Êxodo 3. Êxodo 3 não dá a etimologia de uma palavra, mas a explicação de um nome. Assim como, em sua revelação especial a Israel, Deus assumiu uma variedade de práticas religiosas (circuncisão, Sabbath, sacrifício, sacerdócio, *etc.),* e deu a elas um significado especial, assim também ele faz com esse nome. Independente de sua procedência e significado original, o Senhor afirma em Êxodo 6 como e em que sentido ele é YHWH, o "eu serei o que serei". Deste ponto em diante, o nome YHWH é a descrição e a garantia do fato de que Deus é e continua sendo o Deus de seu povo, imutável em sua graça e fidelidade. Isso é algo que não podia ter sido revelado antes do tempo de Moisés. Um longo tempo tinha de se passar para provar que Deus é imutável e fiel. A fidelidade de uma pessoa só pode ser provada com o correr do tempo e especialmente em tempos de angústia. Assim também foi no caso de Israel. Séculos tinham se passado desde o tempo dos patriarcas. Israel tinha sido oprimido e tinha experimentado grande angústia. Agora Deus diz: "Eu sou o que sou, YHWH, o Imutável e Fiel, o Deus dos patriarcas, seu Deus desde agora e para sempre". Nesse ponto, Deus injeta um significado totalmente novo em um nome velho, um significado que só agora poderia ser entendido pelo povo. E, por essa razão, YHWH é o Deus de Israel "desde a terra do Egito" (Os 12.9; 13.4).

YHWHSabaoth

[190] No Antigo Testamento, o nome YHWH é a mais elevada revelação de Deus. Nenhum novo nome é acrescentado. YHWH é o verdadeiro nome de Deus (Êx 15.3; SI 83.18; Os 12.5; Is 42.8). Esse nome, portanto, nunca é usado para designar qualquer outro Deus além do Deus de Israel e nunca ocorre no estado construto, no plural ou com sufixos. Reconhecidamente, a forma do nome é repetidamente modificada e fortalecida em seu significado por algum tipo de acréscimo. A abreviação produziu as formas IIT "liT iT, usadas especialmente em combinações, e, desse processo, surgiu o substantivo FT. Essa forma

abreviada do nome ocorre regularmente na exclamação "Hallelu-yah" (FT iVpD), e também independentemente (Êx 15.2; SI 68.4 [5 TM];89.8 [9 TM]; 94.7, 12; 118.14; Is 12.2; 38.11), e às vezes em conexão com YHWH (Is 26.4). Também muito comum é a combinação Adonai YHWH (e.gEz 22.12). O nome YHWH recebe força adicional quando combinado com Sabaoth mhQX MRR (SI 69.6 [7 TM]; 84.1; Ag 2.7-9), mais uma vez como MN\ (Am 9.5), realmente uma abreviação de n*IK2S mrr (1 Sm 1.3; 4.4; Is 1.24) ou ñ"IK32 •TiSk MRR (SI 80.4 [5 TM];84.8 [9 TM]). Como Sabaoth é associado a YHWH, que não permite o estado construto e às vezes com Elohim no estado absoluto, Orígcnes, Jerônimo e outros concluíram que Sabaoth era apositivo. Eles foram confirmados nessa opinião pelo fato de que, na LXX, especialmente cm 1 Samuel c Isaías (cf. Rm 9.29; Tg 5.4), a palavra foi deixada sem tradução.[159] Mas essa opinião não é bem fundamentada. Em outros textos, Sabaoth é traduzido como "Todo-Poderoso" ou por "Senhor das potestades", e o nome YHWH, que *é* Sabaoth (exércitos, hostes), não tem qualquer sentido.

É difícil dizer, porém, o que exatamente significa a palavra "Sabaoth". Alguns, associando-a aos exércitos de Israel, acreditam que o nome "Senhor dos exércitos" se refere a Deus como o Deus da guerra. No entanto, a maioria dos textos citados para apoiar isso (tais como ISm 1.3, 11; 4.4; 15.2; 17.45; 2Sm 5.10; 6.2,18; 7.8,26,27; lRs 17.1; 18.15 LXX; 19.10,14; 2Rs 19.31; SI 24.10), nada prova. Somente três versículos (ISm 4.4; 17.45; 2Sm 6.2) oferecem alguma aparência de prova, e 2Reis 19.31 entra em conflito com essa opinião. Além disso, embora o plural Sabaoth seja, de fato, usado com referência aos exércitos do *povo* de Israel (Êx 6.26; 7.4; 12.17, 41, 51; Nm 1.3; 2.3; 10.14; 33.1; Dt 20.9), o *exército* de Israel é sempre mencionado no singular (Jz 8.6; 9.29; 2Sm 3.23; 8.16; 10.7; 17.25; 20.23; lRs 1.25). Finalmente, todos concordam que, nos profetas, o nome "Senhor dos exércitos" não tem mais o significado de Deus da guerra, mas deixam sem resposta a questão de como e em que circunstâncias o significado do termo foi tão profundamente mudado. Outros, recorrendo a referências como Deuteronômio 4.19; Salmo 33.6; Jeremias 19.13; 33.22; Isaías 34.4; 40.26 e Neemias 9.6, acreditam que a palavra "exércitos" se refere às estrelas do céu. Smend, expandindo essa posição, acredita que a referência inclui os poderes e elementos de todo o cosmos (recorrendo especialmente a Gn 2.1; SI 103.21; Is 34.1, 2). É sabido que a Escritura repetidamente fala das estrelas como o exército do céu (Dt 4.19) e de todas as criaturas, coletivamente, como o exército do céu e da terra (Gn 2.1). Entretanto, (1) nesse caso, somente o singular é usado, nunca o plural; (2) as estrelas são, de fato, chamadas de "exército do céu", mas nunca dc "tropas do céu"; e (3) o termo "exército", de fato, é usado para fazer referência a todas as criaturas, mas nunca tem a noção abstrata de "poderes e elementos do cosmo".

A falta de plausibilidade dessas novas explicações acentua o valor da antiga explicação que do termo "exércitos" depreendia o exército dos anjos. Essa inter-

[159] B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 512.

prctação encontra apoio abundante na Escritura. O nome "Senhor dos exércitos" é repetidamente usado com referência aos anjos (ISm 4.4; 2Sm 6.2; Is 37.16; Os 12.5, 6; SI 80.1; [2TM], 4s.; 89.5-8; [6-9 TM]), e os anjos são freqüentemente retratados como um "exército" que fica ao redor do trono de Deus (Gn 28.12, 13; 32.1, 2; Js 5.14; lRs 22.19; Jó 1.6; SI 68.17 [18 TM];89.8 [9 TM]; 103.21; 148.2; Is 6.2). Embora a Escritura sempre fale de um exército (singular) de anjos, isso não é problema, porque a Escritura repetidamente menciona muitos exércitos de anjos (Gn 32.2; Dt 33.2; SI 68.17; 148.2). Isso se encaixa com o significado do nome, que absolutamente não tem caráter bélico ou marcial (isso não pode ser inferido nem mesmo de ISm 4.4; 17.45; 2Sm 6.2), mas em toda parte expressa a glória de Deus como Rei (Dt 33.2; lRs 22.19; SI 24.10; Is 6.2; 24.23; Zc 1.14; 14.16). Os anjos pertencem à glória (ôóξa) de Deus ou de Cristo; eles a enfatizam e expandem (Mt 25.31; Mc 8.38; 2Ts 1.7; Ap 7.11). Ao longo de toda a Escritura, "YHWH Sabaoth" é o real e solene nome dc Deus, cheio de majestade e de glória. O nome *Elohim* denota Deus como Criador e sustentador de todas as coisas; *El Shaddai* o representa como o Poderoso que faz que todas as coisas sejam subservientes à sua graça; *YHWH* o descreve como Aquele que, em sua graça, permanece sempre fiel; *YHWH Sabaoth* o caracteriza como Rei na plenitude de sua glória que, cercado por exércitos de anjos, governa todo o mundo como o Todo-Poderoso, e, em seu templo, recebe a honra e a aclamação de todas as suas criaturas.[160]

[191] No Novo Testamento, todos esses nomes foram mantidos. El e Elohim são traduzidos como Deus (Oeóç), Elyon é traduzido como "Altíssimo" (ὕψιστος Beóç, Mc 5.7; Lc 1.32,35, 76; 8.28; At 7.48; 16.17; Hb 7.1; cf. Lc 2.14, "Deus nas maiores alturas", *kv ὑψίστοις* GetÔ). A denominação de Deus como o "Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó" ou como o "Deus de Israel" também ocorre no Novo Testamento (Mt 15.31; 22.32; Mc 12.26; Lc 1.68; 20.37; At 3.13; 7.32, 46; 22.14; 24.14; Hb 11.16). Via de regra, porém, essas aposições são substituídas por "meu", "teu", "nosso", "vosso", pois, em Cristo, Deus se tornou o Deus e Pai de seu povo e de cada um de seus filhos (Hb 8.10; Ap 7.12; 19.5; 21.3). O nome YHWH é explicado algumas vezes como "o Alfa e o Ômcga", "aquele que era, que há/é e que há de vir", "o princípio e o fim", "o primeiro e o último" (Ap 1.4, 8, 11 [KJV], 17; 2.8; 21.6; 22.13). Além disso, seguindo o exemplo da LXX, que já trazia "Adonai", o nome YHWH é traduzido por "Senhor" (**KÚPLOÇ**, derivado de Kôpoç, força). Senhor, ou tcúpioç, revela Deus como o Poderoso, o Senhor, o Possuidor e Governador que *legalmente* exerce poder e autoridade

[160] Cf. também a respeito de "YHWH Sabaoth", F. Delitzsch, "Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens", *Lulherische Zeitschrift* (1877). Sobre o Salmo 24.10, veja E. Schrader, "Semitismus und Babylonismus", *Jahrbücherfür protestantische Theologie* 1 (1875): 316-20; G.Oehler, *Theology of the Old Testament*, §195ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 185ss.; Eduard Kõnig, *Das Hauptproblem der altisraêlitischen Religionsgeschichte* (Leipzig: J. C. Ilinrichs, 1884), 49ss.; A. Kuenen, *Godsdienst van Israel,* II, 46; B. Stade, *Geschichte des Volks Israel,* 2 vols. (Berlim: Baumgartel, 1887), I, 437; J. J. R Valeton Jr., "De Israêlitische Godsnaam", 208ss.; E. Raubsch, "Zabaoth", *PRE*\ XVI11, 720; E. Riehm, *Handwõrterbuch des biblischen Altertums Jtir gebildete Bibelleser, 2* vols. (Bielefield e Leipzig: Velhagcn & Klasing, 1884), veja v. "Zebaoth"; Borchert, "Der Gottes Name Jahre Zebaoth", *Theologische Studien und Kritiken* 68 (1896): 619-42.

(em distinção a ôéonoir^ç, que *realmente* exerce o poder) e, no Novo Testamento, "Senhor" é usado tanto para Deus quanto para Cristo.[161] Também as combinações "YHWH Elohim" e "YHWH Elohim Sabaoth" são encontradas no Novo Testamento, como "Senhor Deus" (Lc 1.16; At 7.37; 1Pe3.15; Ap 1.8; 22.5) e "Senhor Todo-Poderoso" (Ap 4.8; 11.17; 15.3; 16.7; 21.22), enquanto, em Romanos 9.29 e Tiago 5.4, "Sabaoth" não é traduzido.

Pai

Um novo nome parece ter sido acrescentado no Novo Testamento, o nome Pai (íláiip). Apesar disso, esse nome para a divindade ocorre também em religiões pagãs[162] e é usado várias vezes para designar Deus no Antigo Testamento (Dt 32.6; SI 103.13; Is 63.13; 64.8; Jr 3.4, 19; 31.9; Ml 1.6; 2.10), da mesma maneira que Israel é repetidamente chamado de seu filho (Êx 4.22; Dt 14.1; 32.19; Is 1.2; Jr 31.20; Os 1.10; 11.1). O nome "Pai" expressa a relação teocrática especial que Deus mantém com seu povo Israel. Ele maravilhosamente formou esse povo a partir de Abraão. No sentido mais geral dc Origem e Criador, o nome "Pai" é usado em 1 Coríntios 8.6; Efésios 3.14, 15; Hebreus 12.9; Tiago 1.17 (cf. Lc 3.38; At 17.28). Mas, acima dc tudo, o nome expressa a relação ética que Deus, por meio de Cristo, agora mantém com todos os seus filhos. A relação que existia no Antigo Testamento entre Deus e Israel é o tipo e o modelo desta. Mas, agora, essa relação foi aprofundada e expandida, tornada pessoal, ética, individual.

O nome "Pai", agora, é o nome comum de Deus no Novo Testamento. O nome YHWH é inadequadamente comunicado por Senhor (KÚpioç) e é, por assim dizer, suplementado pelo nome "Pai". Esse nome é a revelação suprema de Deus. Deus não é somente o Criador, o Todo-Poderoso, o Fiel, o Rei e Senhor, ele também é o Pai de seu povo. O reino teocrático conhecido em Israel se transforma no reino do Pai que está no céu. Seus súditos são, ao mesmo tempo, filhos, seus cidadãos são membros da família. A lei e o amor, o Estado e a família, são completamente realizados na relação neotestamentária de Deus com seu povo. Aqui encontramos realeza perfeita, pois, aqui, um rei que é simultaneamente um Pai governa seus súditos pela força, mas ele mesmo cria c preserva seus súditos. Como filhos, eles nasceram dele; eles são portadores de sua imagem; são sua família. De acordo com o Novo Testamento, essa relação foi tornada possível em Cristo, que é o verdadeiro, unigénito e amado Filho do Pai. Os crentes recebem a adoção de filhos e se tornam conscientes dela pela ação do Espírito Santo (Jo 3.5,8; Rm 8.15s.). Deus se revelou mais abundantemente no nome "Pai, Filho e Espírito Santo". A plenitude que, desde o princípio, estava no nome Elohim, foi gradualmente desenvolvida e tornou-se mais plena e manifestamente expressa no nome trinitariano de Deus.

---

[161] S. Herner, *Die Amvendung des Wortes KÚpLoçim Neuestestament* (Lund: E. Malstrõm, 1903).
[162] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten,* 27ss.

4

OS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE ÜEUS

A Escritura revela os atributos gerais da natureza de Deus antes e mais claramente que sua existência trinitária. Deus é independente, *todo-suficiente em si mesmo e a única fonte de toda existência e vida. YHWH é o nome que descreve essa essência e identidade mais claramente: "Ëu serei o que sereiË". nessa asseidade de Deus, concebida não somente como existindo por si mesmo, mas também como a plenitude da existência, que todas as outras perfeições divinas estão incluídas.*

Imutabilidade *é a aplicação natural da asseidade de Deus. Embora tudo mude, Deus permanece o mesmo. Se Deus não fosse imutável, ele não seria Deus. Somente a Deus pertence a verdadeira existência, e aquilo que verdadeiramente* é *se mantém. Contrário tanto ao deísmo quanto ao panteísmo, Deus, que* é, *não pode mudar, pois toda mudança reduziria sua existência. Essa doutrina da imutabilidade de Deus é importante. A própria distinção entre Criador e criatura depende do contraste entre ser e tornar-se. Nossa confiança em Deus depende dessa imutabilidade. As noções filosóficas do tornar-se absoluto não têm lugar na teologia cristã, e a imutabilidade não deve ser entendida em termos filosóficos estáticos. O Deus imutável se relaciona com suas criaturas de várias formas e participa da vida delas. Deus é transcendente e imanente. Sem se perder ele pode se dar e, ao mesmo tempo em que mantém absolutamente sua imutabilidade, ele pode entrar em um número infinito de relações com suas criaturas.*

Quando aplicada ao tempo, a imutabilidade (ou infinitude) de Deus é chamada de eternidade; *quando aplicada ao espaço, é chamada de* onipresença. *Entendida corretamente, infinitude não é uma noção filosófica obtida negativamente, por abstração, a partir de coisas finitas. Deus, é positivamente infinito em sua essência característica, absolutamente perfeito, infinito em um sentido intensivo e qualitativo.*

A eternidade *de Deus, contrária ao deísmo, é qualitativa, e não apenas quantitativamente, uma extensão infinita de tempo. A teologia cristã também deve evitar o erro do panteísmo, que simplesmente considera a eternidade como a substância ou essência do próprio tempo. A eternidade exclui um começo, um fim, uma sucessão de momentos. Deus é*

não-gerado, incorruptível e imutável. O tempo é o modo de existência de todas as criaturas finitas. Deus, por outro lado, é o eterno Eu Sou, aquele que não tem começo nem fim e não é sujeito à medida ou contagem de sua duração. A eternidade de Deus, porém, não é estática ou imóvel, mas plenitude de existência, presente e imanente em cada momento do tempo. Deus permeia o tempo e cada momento do tempo com sua eternidade; ele mantém uma relação definida com o tempo, entrando nele com sua eternidade.

A infinitude, no sentido de não ser confinado pelo espaço, é sinônimo da onipresença *de Deus. Embora o céu e a terra não possam contê-lo, ele não pode ser excluído do espaço. Essa onipresença inclui tanto o ser de Deus quanto seu poder. Deus não está em "um lugar" embora preencha o céu e a terra. Ele é exclusivamente um lugar seu para si mesmo. Aqui, novamente, precisamos nos lembrar de que, em cada atributo, falamos de Deus em termos humanos. Deus se relaciona com o espaço como o Infinito que, existindo dentro de si mesmo, também enche a plenitude de cada ponto do espaço e o sustenta por sua imensidade.*

O último dos atributos incomunicáveis, sua unicidade, *é distinto da unidade de* singularidade *e da unidade de* simplicidade. *Deus é numérica e quantitativamente um, absoluta e exclusivamente. As posições evolucionistas sobre o desenvolvimento a partir de um politeísmo para o monoteísmo no Antigo Testamento são insustentáveis. A Escritura é monoteísta do princípio ao fim. O politeísmo não satisfaz o espírito humano: somente a confissão de um Deus verdadeiro sustenta a religião, a verdade e a moralidade.*

A unidade de simplicidade *insiste em que Deus não é somente verdadeiro e justo, amoroso e sábio, mas* a *verdade,* a *justiça,* o *amor e* a *sabedoria. Por causa de sua perfeição absoluta, cada atributo de Deus é idêntico à sua essência. Embora, às vezes, encontre oposição sobre fundamentos filosóficos, a doutrina da simplicidade divina é de grande importância para nossa compreensão de Deus. Se Deus for, de alguma maneira, composto, então é impossível sustentar a perfeição de sua unicidade, independência e imutabilidade. A simplicidade não é uma abstração filosófica, mas o resultado final da atribuição a Deus de todas as perfeições das criaturas no mais elevado grau divino. Ela é necessária como um modo de afirmar que Deus tem uma vida distinta e infinita dentro de si mesmo. A simplicidade não é inconsistente com a doutrina da Trindade, pois o termo "simples" não é um antônimo de "duplo" ou de "triplo", mas de "composto". Deus não é composto por três pessoas, nem cada pessoa é composta do ser e dos atributos pessoais dessa pessoa, mas o ser não-composto (simples) de Deus existe em três pessoas.*

[192] Na obra de alguns teólogos, o *locus* da Trindade precede o dos atributos de Deus. Francke até mesmo tem sérias objeções à ordem inversa.[1]

[1] João Damasceno, *The Orthodox Faith*, I, 6ss.; P. Lombardo, *Serit.,* I, dist. 2ss.; Boaventura, *Breviloquium,* I, 2ss.; P. M. Vermigli, *Loci comm.,* 36ss.; F. II. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit, 2 vate.* (Erlangen: A. Dei-

Se discutir os atributos de Deus antes da doutrina da Trindade implicasse em desejar partir gradualmente da teologia "natural" para a teologia "revelada", do conceito natural para o conceito cristão de Deus, esse procedimento, sem dúvida, seria lamentavelmente tolo. Mas esse não é o caso. Na doutrina dos atributos de Deus, a tradição inclui a discussão da natureza divina como ela nos é revelada na Escritura, confessada pela fé cristã e existe - como ficará evidente no *locus* da Trindade - de modo triplo. Para que possamos entender, no *locus* da Trindade, que Pai, Filho e Espírito Santo participam da mesma natureza divina, é necessário que saibamos o que essa natureza divina compreende e como ela difere de toda criatura criada.

Nessa questão de ordem, também, a Escritura é nosso modelo. Na Escritura, a natureza de Deus nos é mostrada antes e mais claramente que sua existência trinitária. A Trindade só é revelada claramente quando chegamos ao Novo Testamento. Os nomes YHWH e Elohim precedem os de Pai, Filho e Espírito. A primeira coisa que a Escritura nos ensina sobre Deus é que ele tem uma existência livre, independente, e uma vida própria que é distinta da vida de todas as criaturas. Ele tem uma existência ("natureza", "substância", "essência") própria não em distinção aos seus atributos, mas que vem à tona e se revela *em* todas as suas perfeições e atributos. Ele cria seus próprios nomes - nomes que não pertencem a nenhuma criatura. Entre esses nomes, o de YHWH é supremo (Êx 3.14, 15). Esse nome o descreve como Aquele que é e será para sempre o que sempre foi, isto é, que eternamente permanece o mesmo em relação ao seu povo. Ele é auto-existente. Ele existia antes de todas as coisas, e todas as coisas só existem por meio dele (SI 90.2; ICo 8.6; Ap 4.11). Em um sentido absoluto, ele é o Senhor ("jilĶ, KÚpioç ôéoTroxriç), Senhor de toda a terra (Êx 23.17; Dt 10.17; Js 3.13). Ele não é dependente de nada, mas tudo depende dele (Rm 11.36). Ele mata e faz viver; ele forma a luz e cria as trevas, ele cria a felicidade e a aflição (Dt 32.39; Is 45.5-7; 54.16). Ele age dc acordo com sua vontade com o exército do céu e com os habitantes da terra (Dn 4.35), de modo que as pessoas estão cm suas mãos como o barro está nas mãos do oleiro (Is 64.8; Jr 18.1 ss.; Rm 9.21). Seu conselho e sua vontade são o fundamento máximo de tudo aquilo que acontece (SI 33.11; Pv 19.21; Is 46.10; Mt 11.26; At 2.23; 4.28; Ef 1.5, 9, 11). Conseqüentemente, ele faz todas as coisas por seus próprios motivos, por causa de seu nome e para o seu louvor (Dt 32.27; Js 7.9; ISm 12.22; SI 25.11; 31.3; 79.9; 106.8; 109.21; 143.11;Pv 16.4; Is 48.9; Jr 14.7,21; Ez 20.9, 14, 22, 44). Ele não precisa de nada porque é auto-suficiente (Jó 22.2,3; SI 50.19ss.; At 17.25), e tem vida em si mesmo (Jo 5.26). Por isso ele é o primeiro e o último, o alfa e o ômega, aquele que é, que era e que há de vir (Is 431.4; 44.6; 48.12; Ap 1.8), absolutamente independente não somente em sua existência, mas, conseqüentemente, cm todos os seus atributos e perfeições, em todos os seus decretos e atos. Ele é independente em seu intelecto (Rm 11.34,35), cm sua vontade (Dn 4.35; Rm 9.19; Ef 1.5; Ap 4.11), em seu conselho (SI 33.11; Is 46.10), em seu

chcrt, 1878-80), I, I51ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik* (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 243ss.

amor (Os 14.4), cm seu poder (SI 115.3), e assim por diante. Portanto, sendo todo-suficiente em si mesmo e não recebendo nada de fora de si mesmo, ele é a única fonte de toda existência e vida, de toda luz e amor, a fonte perene de todo o bem (SI 36.10; At 17.25).

INDEPENDÊNCIA

Essa independência de Deus é mais ou menos reconhecida por todos os seres humanos. Os pagãos, de fato, degradam o divino trazendo-o para o nível da criatura e ensinam uma teogonia. Entretanto, por trás e acima de seus deuses eles geralmente admitem a existência de um poder ao qual tudo está sujeito em um sentido absoluto. Muitos deles mencionam a natureza, o acaso ou a fortuna como um poder superior a tudo o mais, e os filósofos tendem a falar em Deus como o Absoluto. Na teologia cristã, esse atributo de Deus foi chamado de independência (aὐtápKeta), asseidade, auto-suficiência, grandeza. No Oriente, vários termos foram usados: "(0eóç àvapxoç) Deus, sem começo ou causa, não-gerado", e os teólogos falavam em Deus preferivelmente como "(auἭToyevvTiToç), o autogerado, (aúxocj)ur|ç) autocausado, (aἵrcouoioç), auto-existente, (aútoGeoç) autodivino, (aὐtocfjwç) auto-iluminado, (aÜToao<j)ia) auto-sabedoria, (auἭToapexri) autovirtuoso, (aὐiayaGoç) auto-excelente, e assim por diante".[2] Tudo o que Deus é, ele é por si mesmo. Em virtude de si mesmo ele é bondade, santidade, sabedoria, vida, luz, verdade e assim por diante. Como anteriormente foi dito, os pais da igreja geralmente seguiram Filo ao fundamentar sua descrição de Deus no nome YHWH. Esse era o nome que descrevia sua essência *par excellence.* Deus era o Excelente. Toda a sua identidade foi centralizada no nome: "Eu serei o que serei". Todas as outras perfeições de Deus são derivadas desse nome. Ele é o supremo *(summum)* em tudo: ser *(esse)* supremo, bondade *(bonum)* suprema, verdade *(veritm)* suprema, beleza (*pulchrum)* suprema. Ele é o ser perfeito, mais elevado, mais excelente, "superior ao qual nada pode existir ou ser pensado". Toda existência está contida nele. Ele é o oceano de existência sem limite. "Se você disse sobre Deus que ele é bom, grande, bendito, sábio ou qualquer outra qualidade, isso é resumido em uma só palavra: *ele é (Est).* De fato, para ele, *ser* é ser todas essas coisas. Mesmo que você acrescente centenas de qualidades, você não sai dos limites de seu ser. Tendo dito todas elas, você nada acrescenta; não dizendo nenhuma delas, você nada subtrai."[3] O escolasticismo como um todo seguiu essa linha de pensamento,[4] tratando desse atributo sob o nome de "infinitude" ou "grandeza espiritual" de Deus,[5] ou sob o nome "asseidade" de Deus, significando que, sendo a "substância suprema", Deus é "aquilo que é

[2] Cf. J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasíicus*, veja v. "aὐropKeia".

[3] Bernardo de Claraval, *De consideratione* (Utrecht: Nicolaus Ketelaer and Gerhardus Leempt, 1473), I, 5.C.6.

[4] Anselmo, *Monologion,* 6; P. Lombardo, *Sent.* I, dist. 8; T. dc Aquino, *Summa theol.,* 1, q. 2, art. 3; 1, q. 13, art. 11; *idem, Summa contra gentiles,* I, 43.

[5] T. de Aquino, *Summa theol.,* L, q. 7; *idem, Summa contra gentiles,* 1,43.

atravćs ou por si mesmo".[6] Posteriormente, os teólogos católicos romanos, via de regra, também partiram dessa asseidade ou independência.[7]

A esse respeito, a Reforma não introduziu nenhuma mudança. Lutero, também, com base no nome YHWH, descreveu Deus como o ser absolutamente existente e como o ser puro. No entanto, recusando-se a discorrer sobre descrições metafísicas abstratas, Lutero rapidamente passou do "Deus abscôndito" *(Deus absconditas)* para o "Deus revelado em Cristo" *(Deus revelatus in Christo)*.[8] Melanchthon, em seus *Loci,* descreve Deus como "essência espiritual". Embora os luteranos tenham geralmente adotado essa descrição, eles geralmente acrescentaram as palavras qualificadoras "infinito", "subsistindo por si mesmo" ou "independente".[9] Entre os reformados, essa perfeição de Deus vem à tona mais enfaticamente, embora a palavra "asseidade" tenha sido logo substituída por "independência". Enquanto a asseidade expressa a auto-suficiência de Deus em sua existência, a independência tem um sentido mais amplo e implica que Deus é independente cm tudo: em sua existência, em suas perfeições, em seus decretos e em suas obras. Conseqüentemente, enquanto, no passado, a maior parte dos teólogos usava o nome YHWH como seu ponto de partida,[10] em anos posteriores, a independência de Deus ocorre mais freqüentemente como o primeiro dos atributos incomunicáveis.[11]

Quando Deus atribui essa asseidade a si mesmo na Escritura, ele se torna conhecido como ser absoluto, como aquele que *é* em um sentido absoluto. Por meio dessa perfeição ele é essencial e absolutamente distinto de todas as criaturas. As criaturas, afinal, não derivam sua existência de si mesmas, mas de outros, e, assim, nada têm de si mesmas: em sua origem e, portanto, também em seu desenvolvimento e vida, elas são absolutamente dependentes. Mas, como fica evidente pelo uso da palavra "asseidade", Deus é exclusivamente de si mesmo, não no sentido de ser autocausado, mas sendo de eternidade a eternidade aquilo que ele é, sendo, não se tornando. Deus é ser absoluto, a plenitude do ser, e, portanto, também eterna e absolutamente independente em sua existência, em suas perfeições, em todas as suas obras, o primeiro e o último, a única causa c o objetivo final de todas as coisas. Nesta asseidade de Deus, concebida não

---

'Anselmo, *Monologion,* 6.

'Dionysius Petavius, "De Deo deique proprietabus", in *De theologicis dogmalibiis,* I, c. 6; *Theologia Wirceburgensi,* III, 38ss.; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 88-90; J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* III, 326; G. Jansen, *Prael theol.,* II, 26ss.; A. Straub, em vários artigos sobre "Die Aseitāt Gottes", *Philosophisches Jahrbuch* 16-17 (1903-04), propriamente distingue, falando sobre a essência divina como existência metafísica básica *(ens metaphysicum)* e asseidade como o primeiro atributo dessa existência.

[8] J. Kōstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtilichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange,* 2ª. ed., 2 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1901), II, 302ss.

[9] H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §17.

[10] A. Hyperius, *Methodi theologiae moralis,* 87, 135; Georg Sohn, *Opera sacrae theologiae,* II, 48; III, 261; Amandus Polanus, *Syn. theol.,* 135.

[11] Peter van Mastricht, *Theologia,* II, 3; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae christianae*, III, 30; S. Maresius, *Systema theologicum* (Groningen: Aemilium Spinneker, 1673), 2, § 17; Johannes á Marck, *Het Merch der christene Got-geleerheit* (Roterdã: Nicolaas em Paulus Topyn, 1741), IV, §20; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke Wigenschappen,* 4 vols. (Groningen: Jacob Bolt, 1783), I, 39-110.

somente como tendo existência em si mesmo, mas também como a plenitude da existência, todas as outras perfeições estão incluídas. Elas são dadas com a própria asseidade e são o rico e multifacetado desenvolvimento dela. No entanto, embora, no caso dessa perfeição, a imensurável distinção entre o Criador e a criatura se expresse vívida e plenamente, há uma fraca analogia em todas as criaturas também dessa perfeição de Deus. O panteísmo, dc fato, não pode reconhecê-la, mas o teísmo afirma o fato de que uma criatura, ainda que seja absolutamente dependente, também tem uma existência própria, distinta. E, implantada nessa existência, há "um impulso em direção à autopreservação". Toda criatura, na medida em que existe, teme a morte e até mesmo o mais minúsculo átomo oferece resistência a todas as tentativas de aniquilá-lo. Novamente: isso é uma sombra do ser independente e imutável de nosso Deus.

IMUTABILIDADE

[193] Uma implicação natural da asseidade de Deus é sua imutabilidade. À primeira vista, essa imutabilidade parece ter pouco apoio na Escritura. Nela, Deus é visto como mantendo uma associação vital com o mundo. No princípio ele criou os céus e a terra e, portanto, mudou do não-criado para o criado. E desde o princípio ele é, por assim dizer, um co-participante da vida do mundo e especialmente de seu povo, Israel. Ele vem e vai, revela-se e esconde-se. Ele desvia sua face [em ira] e volta-se para nós em graça. Ele se arrepende (Gn 6.6; ISm 15.11; Am 7.3, 6; J12.13; Jo 3.9; 4.2), e muda seus planos (Êx 32.10-14; Jn 3.10). Ele fica irado (Nm 11.1, 10; SI 106.40; Zc 10.3) e coloca de lado sua ira (Dt 13.17; 2Cr 12.12; 30.8; Jr 18.8, 10; 26.3, 19; 36.3). Sua atitude em relação ao piedoso é uma, em relação ao ímpio é outra (Pv 11.20; 12.22). Com o puro ele é puro, com o perverso, é inflexível (SI 18.26, 27).[12] Na plenitude do tempo ele até mesmo se torna humano em Cristo e passa a morar na igreja por meio do Espírito Santo. Ele rejeita Israel e aceita os gentios. E, na vida dos filhos de Deus, há uma consistente alteração de sentimentos de culpa e da consciência de perdão, de experiências da ira dc Deus e de seu amor, de seu abandono e de sua presença.

Ao mesmo tempo, as Escrituras testificam que, em meio a toda essa alteração, Deus é e continua sendo o mesmo. Tudo muda, mas ele permanece estável. Ele continua sendo quem é (SI 102.26-28). Ele é YHWH, aquele que é e sempre continua sendo ele mesmo. Ele é o primeiro e, com os últimos, ainda é o mesmo Deus (Is 41.4; 43.10; 46.4; 48.12). Ele é aquele que é (Dt 32.39; cf. Jo 8.58; Hb 13.8), o incorruptível, que, sozinho, tem a imortalidade e é sempre o mesmo (Rm 1.23; lTm 1.17; 6.16; Hb 1.11, 12). Imutável em sua existência e em seu ser, ele é assim também em seu pensamento e em sua vontade, em todos os seus planos e decisões. Ele não é um ser humano para que minta ou se arrependa. Aquilo que ele diz ele fará (Nm 15.28; ISm 15.29). Seus dons *(charismata)* c

[12] Nota do organizador: a tradução usada acrescenta à NIV ("shrewd") a noção original de Bavinck, *Statenvertaling: worstelaar* (wrestler).

seu chamado são irrevogáveis (Rm 11.29). Ele não rejeita seu povo (Rm 11.1). Ele completa aquilo que começou (SI 138.8; Fp 1.6). Em uma palavra, ele, YHWH, não muda (Ml 3.6). Nele "não há variação ou sombra de mudança" (Tg 1.17).

Sobre esse fundamento, a teologia cristã elaborou sua doutrina da imutabilidade de Deus. A teogonia mitológica não podia chegar a esse nível, mas a filosofia freqüentemente designou e descreveu Deus como o único, o eterno, imutável, não-movido e autoconsistente Governador de todas as coisas.[13] Da presença de movimento no universo, Aristóteles inferiu a existência de um "primeiro motor", um "ser perpetuamente imóvel" que é único e eterno, necessário, imutável, livre de toda composição, destituído de toda potencialidade, matéria e mudança e que é ato puro, forma pura, essência inadulterada, forma absoluta, "a própria natureza de uma coisa, substância primária".[14] Filo chamou Deus de "imutável, autoconsistente, invariável, permanente, firme, estabelecido, inalterável".[15] A teologia cristã concordou com essa avaliação. Deus, de acordo com Irineu, é sempre o mesmo, auto-idêntico.[16] Em Agostinho, a imutabilidade de Deus flui diretamente do fato de que ele é o ser supremo e perfeito: "É instintivo, para cada criatura, pensar que há um Deus totalmente imutável e incorruptível".[17] Esse conceito de um ser eterno e imutável não pode ser obtido pelos sentidos, pois todas as criaturas, inclusive os seres humanos, são mutáveis, mas dentro de suas almas humanas vêem e encontram algo imutável que é melhor e maior do que todas as coisas que estão sujeitas a mudança.

Se Deus não fosse imutável, ele não seria Deus.[18] Seu nome é "ser", e esse nome é "um nome inalterável". Tudo o que muda deixa de ser o que era. Mas a verdadeira existência pertence àquele que não muda. Aquilo que verdadeiramente *é* permanece. Aquilo que muda "era alguma coisa e será alguma coisa, mas não *é* alguma coisa porque é mutável."[19] Mas Deus, que *é,* não muda, pois toda mudança diminuiria sua existência. Além disso, Deus é imutável em seu conhecimento, vontade e decretos como é em seu ser. "A essência de Deus, pela qual ele é o que é, não possui nada que seja mutável, nem em eternidade, nem em fidelidade, nem em vontade."[20] Como ele é, assim ele conhece e deseja - imutavelmente. "Assim como tu és totalmente, assim tu conheces totalmente, pois tu imutavelmente és, e conheces imutavelmente, e desejas imutavelmente. Tua essência conhece e deseja imutavelmente, e teu conheci-

[13] Philolaus *et ai,* de acordo com E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., I, 425, 488; II, 928. Nota do organizador: TI: *The Stoics, Epicureans, and Sceptics,* trad. Oswald J. Reichel (Nova York: Russell & Russell, 1962).

[14] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., II, 359-65.

[15] A. E Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie,* 2 vols. (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1834), I, 118.

[16] Irineu, *Against Heresies,* IV, 11; Orígenes, *Contra Celsus,* I, 21; IV, 14.

[17] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* VII, 11.

[18] *Idem. On Grace and Free Will,* II, 6; *idem, On Christian Doctrine,* I, 9; *idem, Confessions,* VII, 4.

[19] *Idem, The Trinity,* V, 2.

[20] *Ibid.,* IV.

mento é e deseja imutavelmente, e tua vontade é e conhece imutavelmente."[21] Nem a criação, nem a revelação, nem a encarnação (afetos, *etc.),* produziram qualquer mudança em Deus. [Em Deus, o primeiro propósito não é alterado e obliterado pelo propósito seguinte e diferente, mas] por um e pela mesma eterna e imutável vontade, ele realizou todas as coisas que criou, tanto outrora, no tempo em que ainda não existiam, quanto subseqüentemente, quando começaram a existir, deviam vir à existência". Nas criaturas, a única mudança é do não-ser para o ser, do bem para o mal.[22] A mesma idéia aparece repetidamente nos escolásticos e nos teólogos católicos romanos,[23] tanto quanto nos teólogos luteranos e reformados.[24]

Essa imutabilidade de Deus, porém, foi freqüentemente combatida em parte tanto pelo deísmo quanto pelo panteísmo. Na opinião dc Epicuro, os deuses são totalmente semelhantes aos seres humanos excelentes, que realizam mudanças com respeito a posição, atividade e pensamento *(etc.)* e, dc acordo com Heráclito, e, mais tarde, com os estóicos, a divindade, como a causa imanente do mundo, também foi apanhada em seu fluxo perpétuo.[25] A oposição à imutabilidade de Deus na teologia cristã foi da mesma natureza. Por um lado, há o pelagianismo, socianismo, remonstrantismo e racionalismo, que se opõem especialmente à imutabilidade do conhecimento e da vontade de Deus e fazem que a vontade de Deus seja dependente - e, portanto, mutável de acordo com a conduta dos seres humanos. Especialmente Vorstius, em sua obra *On God andHis Attributes,* criticou a imutabilidade de Deus. Ele fez uma distinção entre a essência dc Deus, que é simples e imutável, e a vontade de Deus, que, sendo livre, não deseja tudo eternamente e nem sempre deseja a mesma coisa.[26]

Muito mais séria é a oposição à imutabilidade de Deus feita pelo panteísmo. Comum a todas as críticas panteístas é que a idéia de tornar-se é transferida para Deus, obliterando, assim, a fronteira entre o Criador e a criatura. A idéia de Deus como "substância", como ocorre em Spinoza, provou ser uma abstração destituída de conteúdo. Para dar vida a esse conceito, a filosofia freqüentemente substituiu "tornar-se" por "ser". A esse respeito faz uma grande diferença, naturalmente, se esse processo - pelo qual Deus vem à existência - é ou não concebido em termos unitários ou trinitários e se ele é interpretado como ocorrendo imanentemente no ser de Deus ou transitivamente no mundo. Pertencendo a essa categoria estão, antes de tudo, o Gnosticismo, a teosofia da Cabala, de Bõhme, Schclling, Rothc, Hamberger e outros, tendo um efeito secundário na doutrina da *kenosis,* e, finalmente, a filosofia panteísta de Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, von Hartmann e outros. Por mais variadamente

[21] *Idem, Confessions,* XIII, 16.

[22] *Idem, De ordine,* II, 17; *idem, City of God,* XII, 17.

[23] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* 1,8; T. de Aquino, *Summa theologiae,* I, q. 9; Pedro Lombardo, *Sent.,* I, dist. 8,3; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 8, art. 2, q. 1, 2; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* III, c. 1, 2.

[24] J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 5; Jeromc Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 77-83; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 13; cf. Confissão Gaulesa, art. 1; Confissão Belga, art. 1.

[25] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* IV, 133ss.; 430ss.

[26] 1. Dorncr, *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie* (Berlin: W. Ilertz, 1883), 278.

que possa ser elaborada, a idéia básica é a mesma: Deus não *é,* mas *se torna.* Em e por si mesmo, no momento inicial, ele é um "oceano profundo desconhecido" ((5u0óç ǎyvQaToç), existência puramente abstrata, natureza não-qualificada, idéia sem conteúdo, um ímpeto meditativo escuro, uma vontade alógica cega - em uma palavra, uma forma dc existência que nada *é,* mas pode *tornar-se* tudo. Mas, a partir dessa massa de existência potencial, na forma de um processo, Deus gradualmente se ergue à realidade. Ele é seu próprio Criador. Ele produz a si mesmo. Muito gradualmente, seja dentro de si mesmo ou no mundo, elç amadurece em personalidade, autoconsciência, mente, espírito.

Sob a influência dessa idéia filosófica do tornar-se Absoluto, a teologia moderna também negou ou delimitou repetidamente a imutabilidade de Deus e, apaixonadamente, preferiu designar Deus como sua própria causa *{causa suí),* um poder auto-realizador.[27] Como Luthardt diz: "Deus é seu próprio ato".[28] Outros falam da "autopostulação de Deus".[29] Em um tratado especial, Dorner, tentando evitar tanto o deísmo quanto o panteísmo (acosmismo), tenta conciliar a imutabilidade de Deus com sua "atividade".[30] ele crê que pode alcançar esse objetivo posicionando a imutabilidade de Deus na dimensão da ética. Eticamente, Deus é imutável e autoconsistente. Ele permanece amor santo. Mas, com relação ao restante, Dorner crê que, como resultado da criação, da encarnação e da expiação, ocorreu uma mudança em Deus; que cie mantém uma relação recíproca com a humanidade, que ele só conhece a realidade a partir de sua interação com o mundo. Isso significa que, para Deus, também, há um passado, um presente e um futuro; que ele se torna irado, absolve e que, em geral, sua disposição corresponde à dos seres humanos.[31] Muitos teólogos que discutem a doutrina de Deus também evitam falar sobre esse importante atributo, mas sobre a doutrina da criação, da encarnação ou da kenose, apenas permitem que seus leitores saibam que aceitam mutabilidade em Deus (Ebrard, Hofmann, Thomasius, von Oettingcn, *et ai).*

Entretanto, a doutrina da imutabilidade é extremamente importante para a religião. A diferença entre o Criador e a criatura depende do contraste entre ser e tornar-se. Tudo o que é referente à criatura está em processo de tornar-se. Ela é mutável, está constantemente em atividade, em busca de descanso e

---

"Richard Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed., 5 vols. (Wiltenberg: Zimmermann, 1867-71), §§16-38; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1856), 94ss., 124ss.; cf. *idem, Christliche Ethik,* 1,90.

[28] C. Luthardt, *Apologetische Vorträge iiber die Grundwahrheiten des Christentums* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), I, 45. Nota do organizador: TI: *Apologetic Lectures on the Truths of Christianity* (Edimburgo: T. &T. Clark, 1870). Cf. J. Miiller, *Die christlicheLehre von der Sünde* (Breslau: J. Max & Co., 1849), 171ss.;nota do organizador: TI: *The Christian Doctrine of Sin,* trad. W. Urwick, 5ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868).

[29] 1. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888-9),1,258-9; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* I, 116.

[30] 1. A. Dorner, "Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriifs der unverãnderlichkeit Gottes", in *Gesammelte Schriften* (1883), 188-377.

[31] C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 2 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), 1,573; F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik,* 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 365.

satisfação, e só encontra esse descanso naquele que é existência pura sem tornar-se. É por isso que, na Escritura, Deus é geralmente chamado de Rocha (Dt 32.4, 15.18, 30, 31, 37; ISm 2.2; 2Sm 22.3, 32; SI 19.14; 31.3; 62.2, 7; 73.26; *etc.).* Nós, seres humanos, podemos descansar sobre ele; ele, por sua vez, não muda em ser, conhecer ou desejar. Ele permanece eternamente o que é. Toda mudança é estranha a Deus. Nele não há mudança em relação ao tempo, pois ele é eterno; nem em relação à localização, pois ele é onipresente; nem em relação à essência, pois ele é existência pura. A teologia cristã freqüentemente também expressou esse último ponto no termo "realidade pura" *(purus actua).* Aristóteles concebia o ser dc Deus como a "forma primária" (realidade) sem qualquer mudança (ôúvajuç), como realidade absoluta (èvépyeia). O escolasticismo, da mesma maneira, começou a falar de Deus como "totalmente puro e realidade simples" para indicar que ele é o ser perfeito e absoluto, sem qualquer capacidade *(poíentia*) para não ser ou para ser diferente. Bocthius afirma, por exemplo, que Deus não muda em essência "porque é realidade pura".[32] Por essa razão, também, a expressão "causa sui" (sua própria causa) foi evitada com referência a Deus.

A idéia do tornar-se absoluto foi a princípio claramente defendida por Heráclito e, subseqüentemente, reaparece com freqüência na filosofia. Plotino, mais do que ninguém, fez uso desse conceito, aplicando-o não somente à matéria, mas também àquilo que ele entendia ser o ser absoluto. Ele ensinava que Deus gerou seu próprio ser - que ele estava ativo antes de existir.[33] Admito que a teologia cristã, de fato, falou em Deus como "um ser que existe de si mesmo" e, portanto, em sua asseidade. Lactâncio, Sinésio e Jerônimo, além disso, usaram a expressão *causa sui* (sua própria causa). Jerônimo escreveu: "O Deus que sempre é não tem qualquer começo; ele é sua própria origem e a causa de sua própria substanciação, e não se pode imaginar existir outra coisa que exista por si mesma".[34] Mas, por essa expressão, sempre se entendeu que, ao mesmo tempo em que Deus existiu por si mesmo, ele não teve de tornar-se ou ser gerado por si mesmo.[35]

Descartes, posteriormente, concedeu primazia à vontade de Deus sobre seu intelecto e fez a essência de todas as coisas depender dessa vontade. Ele, de fato, fez da existência de Deus produto de sua própria vontade. Ele disse: "Deus, em verdade, preserva a si mesmo". Deus é sua própria causa e deriva de si mesmo - não em um sentido negativo, mas em um sentido positivo. "Deus é a causa eficiente de sua própria existência". Ele deriva seu ser "da real imensidão de seu próprio poder".[36] Ouvindo essas coisas ditas por ele, alguns

"Boethius, *The Consolation of Philosophy,* III; T. de Aquino, *Summa theologiae,* I, q. 3.

[33] C. A. Thilo, *Kurzepragmatische Geschichte der neueren Philosophie* (Cõthen: O. Schulze, 1874), 352ss.

[34] Jerônimo, *Commentary on Ephesians,* in Ronald E. Heine, *The Commentaries ofOrigen andJerome on St. Paul 's Epistle to the Ephesians* (Nova York: Oxford University Press, 2002, 156-59) (sobre Ef 3.15).

[35] H. Klee, *Katholische Dogmatik,* II, 43.

[36] Rcné Descartes, *Meditations on First Philosophy,* in *Descarte 's Philosophical Writings,* selecionados e traduzidos por Norman Kemp Smith (Londres: MacMillan, 1952), 228-31 ("Meditação III").

de seus seguidores adotaram essa expressão (*causa sui),* mas os teólogos reformados quiseram as expressões ("sua própria causa", "existência autoderivada") interpretadas apenas em um sentido negativo.[37] Ser "sua própria causa" em um sentido positivo é uma impossibilidade porque, nesse caso, o mesmo objeto, em um e no mesmo momento, é visto como existindo, pois produz a si mesmo, e como não existindo, pois está sendo produzido. Não é difícil entender por que a filosofia monista deve se valer dessa idéia do tornar-se absoluto para fornecer pelo menos uma semelhança de uma interpretação da realidade. Mas Herbart corretamente submeteu essa idéia a duras críticas, e seus seguidores,[38] não sem razão, expressaram sua surpresa pelo fato de essa idéia ter sido tão bem recebida na teologia especulativa. De fato, a idéia de tomar-se atribuída ao ser divino não é útil em nenhuma teologia. A Escritura não somente testifica que em Deus não há variação ou sombra de mudança [Tg 1.17], mas também a reflexão sobre esse tema conduz à mesma conclusão. Tomar-se pressupõe uma causa, pois não há tornar-se sem causa. Mas a existência, em sentido absoluto, não permite a indagação a respeito de uma causa. A existência absoluta é porque é. A própria idéia de Deus implica imutabilidade. Nem aumento nem diminuição são concebíveis com respeito a Deus. Ele não pode mudar nem para melhor nem para pior, pois é absoluto, completo, o verdadeiro ser. Tornar-se é um atributo das criaturas, uma forma de mudança no espaço e no tempo. Mas Deus é o que é, eternamente transcendente sobre o espaço e o tempo e muito exaltado acima de toda criatura. Ele descansa dentro de si mesmo e, exatamente por essa razão, é o objetivo máximo e o lugar de descanso de todas as criaturas, a Rocha de sua salvação, cuja obra é completa. Aqueles que atribuem qualquer mudança a Deus, seja qual for, seja com respeito à sua essência, conhecimento ou vontade, diminuem todos os seus atributos: independência, simplicidade, eternidade, onisciência e onipotência. Isso priva Deus de sua natureza divina e a religião de seu firme fundamento e conforto seguro.[39]

Essa imutabilidade, porém, não deve ser confundida com uniformidade monótona ou imobilidade rígida. A própria Escritura nos leva a descrever Deus nas relações mais variadas com todas as suas criaturas. Embora seja imutável em si mesmo, ele, por assim dizer, vive a vida de suas criaturas e participa de todas as suas circunstâncias mutáveis. A Escritura necessariamente fala cm Deus usando linguagem antropomórfica. No entanto, apesar de sua linguagem antropomórfica, ela ao mesmo tempo nos proíbe de pressupor qualquer mudança no próprio Deus. Há mudança ao seu redor e fora dele, e há mudança nas relações que as pessoas têm com ele, mas não há mudança no próprio Deus. De fato, a grandeza

"Frans Burmann, *Synopsis theologiae,* I, 15, 2; Leonardus Ryssen, *De oude rechtsinnige waerheyt verdonkert* (Middleburgh: Benedictus Smidt, 1764); Mastricht, *Theoretico-practica theologia,* II, c. 3, §22; Bernhard de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 590ss.

[38] C. A. Thilo, *Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien* (Leipzig: Fleischer, 1851), 25; O. Flügel, *Die spekulative Theologie in der Gegenwart* (Cõthen: O. Schulze, 1888), 201; *idem, Die Probleme der Philosophie vnd ihre Lösungen* (Cõlhen: O. Schulze, 1888), 10; F. A. Trendelenburg, *Logische Unterschungen* (Hindelsheim: Gg Olms, 1870), II, 440.

[39] Chr. Pesch, "Ist Gott die Ursache seiner selbst?", *Theologische Zeitfragen* (Freiburg: Herder, 1900), 133-67.

incompreensível de Deus e, por implicação, a glória da confissão cristã, são precisamente que Deus, embora seja imutável, pode chamar criaturas mutáveis à existência. Embora seja eterno em si mesmo, Deus pode entrar no tempo e, embora seja imensurável em si mesmo, pode preencher cada centímetro cúbico do espaço com sua presença. Em outras palavras, conquanto ele mesmo seja existência absoluta, Deus pode dar a seres transitórios uma existência distinta da sua própria. Na eternidade de Deus não existe um momento de tempo; em sua imensidade não existe uma partícula de espaço; em sua existência não há sinal de tornar-se. Inversamente, é Deus quem estabelece a criatura, a eternidade que estabelece o tempo, a imensidade que estabelece o espaço, a existência que estabelece o tornar-se, a imutabilidade que estabelece a mudança. Não há nada entre essas duas categorias: um profundo abismo separa o ser de Deus de todas as suas criaturas. É uma característica da grandeza de Deus que ele possa descer ao nível de suas criaturas e que, ainda que seja transcendente, possa habitar imanentemente em todos os seres criados. Sem se perder, Deus pode dar-se, e embora mantenha absolutamente sua imutabilidade, pode entrar em um número infinito de relações com suas criaturas.

Vários exemplos foram empregados para ilustrar essa verdade. O próprio sol não muda, quer ele esquente pouco ou muito, faça mal ou faça bem (Agostinho). Uma moeda é sempre uma moeda, quer ela seja chamada de valor ou penhor *(idem).* Um pilar é sempre um pilar, quer a pessoa o veja à sua esquerda ou à sua direita (Tomás de Aquino). Um artista não muda quando dá forma à sua visão interior em palavras ou em som, em voz ou em cores, e um estudioso não muda quando expressa suas idéias em um livro. Nenhuma dessas comparações é perfeita, mas sugerem como uma coisa pode mudar em suas relações enquanto permanece a mesma em essência. Isso é especialmente verdadeiro sobre Deus, pois ele, o Imutável, é a única causa de todas as mudanças. Não devemos imaginar Deus colocando-se em alguma relação com alguma criatura, como se essa relação pudesse, de algum modo, existir sem ele. Em vez disso, ele mesmo coloca todas as coisas nessas relações consigo mesmo, que ele eterna e imutavelmente deseja - precisamente da forma na qual e no momento no qual essas relações ocorrem. Absolutamente não há "antes" e "depois" em Deus. Essas palavras se aplicam somente a coisas que não existiam antes, mas existiram depois.[40] É o próprio ser imutável de Deus que chama à existência e coloca no cenário diante de si os seres mutáveis que possuem uma ordem e uma lei que é exclusivamente deles.

INFINITUDE

[194] Quando aplicada ao tempo, a imutabilidade de Deus é chamada de eternidade. Quando aplicada ao espaço, é chamada de onipresença. De tempos em tempos as duas são incluídas sob o termo abrangente "infinitude divina".

[40] Agostinho, *City of God, XII,* 11.

Como[41] tal, o termo "infinitude", porém, é ambíguo. Em primeiro lugar, ele pode ser usado negativamente no sentido de "sem fim". Uma coisa é chamada de "sem fim" quando, de fato, não tem fim, embora, concebivelmente, pudesse ter um. Na filosofia, o termo geralmente é aplicado a Deus nesse sentido. O neoplatonismo, por exemplo, interpretou Deus como sendo um ser sem limite ou forma, totalmente indeterminado, sem fronteiras, uma plenitude superabundante da qual emanou o universo. Semelhantemente, a Cabala falava em Deus como aquele que não tem limite (^ÍG "pK) ou forma, que nos dez *sejirot* criou formas intermediárias entre o infinito e o finito.[42] Posteriormente, a filosofia de Spinoza ganhou aceitação para esse conceito de infinitude de Deus. A "substância" de Spinoza, isto é, Deus, não é um ser distinto do mundo, em vez disso, ela constitui a matéria-prima básica das criaturas e, portanto, é automaticamente infinita, absolutamente indeterminada. Toda determinação, portanto, é negação, privação, uma falta de existência. Deus, porém, transcende toda limitação e definição. Ele é substância não-determinada. Extensão é um de seus atributos.[43] Em Hegel, esse conceito de infinitude novamente adquire outro significado porque ele concebe a substância de Spinoza não como um ser eterno e imutável, mas como um tornar-se absoluto. Portanto, Deus foi chamado de infinito porque podia se tornar qualquer coisa, algo como "o infinito" (ἄιreipov) no sistema de Anaximander, que, embora, em si mesmo, seja indeterminado, podia produzir todo tipo de coisas.

O erro dessa interpretação é que ela toma o menor denominador comum que o intelecto pode obter a partir de coisas finitas pela abstração e iguala essa abstração ao infinito. O objetivo da filosofia da identidade era precisamente extrair o particular a partir do geral, o específico a partir do não-específico, o finito a partir do infinito, pelo processo do pensamento. Deus, como tal, é potencialmente infinito, então ele se torna finito, pessoal, consciente, determinado nas criaturas, que são sua automanifestação. Mas essa posição é insustentável. A infinitude não é um conceito negativo, mas positivo. Isso não significa que Deus não tenha uma existência própria distinta, mas que ele não é limitado por qualquer coisa que seja finita e própria da criatura. É claro que essa negação da limitação própria da criatura pode ser elaborada de forma variada. Se quisermos dizer que Deus não pode ser confinado pelo tempo, sua infinitude coincide com sua eternidade. Se quisermos dizer que Deus não pode ser confinado pelo espaço, sua infinitude coincide com sua onipresença. Assim, de fato, é o modo pelo qual a infinitude é geralmente definida.[44] Mas a infinitude também pode ser elaborada no sentido de que Deus é ilimitado em suas virtudes, que nele cada virtude está presente em grau absoluto. Nesse caso, infinitude significa perfeição.[45] Mas, mesmo nesse caso, esse atributo da infinitude divina tem de ser

[41] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* V, 485ss., 497.
[42] Adolphe Franck, *The Kahbalah* (Nova York: Arno Press, 1973), 179.
[43] Spinoza, *Ethics,* I, prop. 8.
[44] A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 10, 11; J. Zanchui(us), *Op. theol.,* II, 90.
[45] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 7.

entendido adequadamente. Essa infinitude divina não é uma infinitude de magnitude - no sentido em que as pessoas geralmente falam em dimensões infinitas ou ilimitadas do universo espacial - pois Deus é incorpóreo e não tem extensão. Também não se trata de uma infinitude de número - como, em matemática, falamos que algo é inifinitesimamente pequeno ou infinitamente grande - pois isso entraria em conflito com a unicidade e a simplicidade de Deus. Trata-se de uma "infinitude de essência". Deus é infinito em sua essência característica, absolutamente perfeito, infinito em um sentido intensivo, qualitativo e positivo. Assim entendida, porém, a infinitude de Deus é sinônima de perfeição e não tem de ser discutida separadamente.

Eternidade

Infinitude, no sentido de existência não-determinada pelo tempo, é a eternidade de Deus. A Escritura em nenhuma parte menciona um começo ou um fim para a existência dc Deus. Embora ele seja freqüentemente retratado dc maneira vívida como entrando no tempo, ele o transcende. Ele é o primeiro e o último (Is 41.4; Ap 1.8), que existia antes que o mundo existisse (Gn 1.1; Jo 1.1; 17.5, 24), e que continua sempre o mesmo (SI 102.27, 28). Ele é Deus de eternidade a eternidade (SI 90.2; 93.2). O número de seus anos é insondável (Jó 36.26). Mil anos aos seus olhos são como o dia de ontem que se foi (SI 90.4; 2Pe 3.8). Ele é Deus eterno (Is 40.28; Rm 16.26) que habita a eternidade (Is 57.15), vive para sempre (Dt 32.40; Ap 10.6; 15.7), jura por sua vida (Nm 14.21, 28), é chamado de "Deus que vive e permanece" (IPe 1.23), Deus imortal (Rm 1.23; ITm 6.16), que é, que era e que há de vir (Êx 3.14; Ap 1.4, 8). Aqui, também, de fato, a Escritura fala em Deus em forma humana, e na eternidade nas formas do tempo. Ao mesmo tempo, ela indica claramente que Deus transcende o tempo e não pode ser medido ou definido pelos padrões do tempo. O deísmo do passado e do presente, porém, define eternidade como tempo indefinidamente extenso para a frente e para trás. De acordo com ele, a diferença entre tempo e eternidade é meramente quantitativa, não qualitativa; gradual, não essencial. A diferença não é que a eternidade exclui a sucessão de momentos, mas que ela não tem começo nem fim. O passado, o presente e o futuro existem não somente para os seres humanos, mas também para Deus e em Deus. Assim ensinavam os socinianos[46] e muitas pessoas depois deles.[47] O panteísmo, por outro lado, semelhantemente confunde eternidade e tempo. De acordo com ele, Deus e o mundo estão relacionados como "natureza causadora" *{natura naturans*) e "natureza causada" *(natura naturata).*^ A eternidade, diz o panteísmo, não é essencialmente distinta do tempo,

[46] "Faustus Socinus, *Paelectiones theologicae* (Racoviae: Sebastiani Sternacii, 1627), c. 8; J. Crell, *Líber deo ejusque altributis,* c. 18; *The Racovian Cathechism,* trad. Thomas Rees (Londres, 1609; reimpressão, Londres, 1818), q. 60; O. Fock, *Der Socianismus,* 427ss.

[47] F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 166; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* §63; 1. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 145ss.; *idem, Gesammelte Schrfen,* 322.

[48] Spinoza, *Ethics,* I, prop. 29.

mas a "substância", a causa imanente do tempo, enquanto o tempo é o "modo", o "acidente" da eternidade, como as ondas são as formas incidentais nas quais o oceano aparece a nós. O próprio Deus é rebaixado ao curso do tempo e só alcança relação plena no tempo.[49] Strauss expressou claramente essa interpretação: "A eternidade e o tempo se relacionam entre si como a substância e seus acidentes",[50] enquanto Schleiermacher cuidadosamente definiu a eternidade de Deus como "a causalidade absolutamente atemporal de Deus, que condiciona tudo o que é temporal e até mesmo o próprio tempo".

E, com respeito a essa perfeição de Deus, a teologia cristã deve evitar os erros tanto do deísmo quanto do panteísmo. Logicamente é verdade que uma distinção entre eternidade e tempo é que este tem começo e fim (pelo menos potencialmente) c a primeira, não. No entanto, isso não exaure a diferença entre eles. As características do conceito de eternidade são três: ela exclui um início, um fim e a sucessão de momentos. Deus é não-gerado (áyeyvriToç) e incorruptível (òxjrôaptoç), mas também é imutável.[51] Entre eternidade e tempo há uma distinção não somente em quantidade, e em grau, mas também em qualidade e essência. Muito embora pensasse poder imaginar o movimento em um mundo sem princípio, Aristóteles já comentava que, embora tempo não seja sinônimo de movimento, ele está muito intimamente relacionado a ele, com "tornar-se", isto é, com a transição do potencial para o real. Agostinho se expressou de modo um pouco diferente sobre isso ao dizer que o tempo existe somente onde o presente se torna passado e o futuro se torna presente.

"O que, então, é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se eu quiser explicar isso para alguém que me pergunta, eu não sei. Posso afirmar com confiança, porém, que isso é tudo o que sei: se nada acontecesse, não haveria passado; se não houvesse os acontecimentos, não haveria futuro; e, se nada existisse, não haveria presente."[52] O tempo não é uma substância separada, algo real, mas um modo de existência. Se não houvesse criaturas, não haveria tempo. "O tempo começou com a criatura" é uma afirmação mais verdadeira do que aquela que diz que "a criatura começou com o tempo".[53] Por outro lado, o tempo também não é meramente uma forma subjetiva de observação, como Kant pensava.[54] Reconhecidamente, há um elemento de verdade aqui, também, e Agostinho argumentou que, para os seres humanos medirem e computarem o tempo, é necessária uma mente pensante - uma mente que retém o passado pela

•"Spinoza, *Cogitata metaphysica,* I, c. 4; II, c. 1; nota do organizador: TI: *The Principies of Descartes'Philosophy*, trad. Halbert Hains Britan (Chicago: Open Court, 1974). G. Hegel, *Enzykhpädie der philosophischen Wissenschaften* (1830; reimpressão, Hamburgo: F. Meiner, 1959), §§257ss.; nota do organizador: TI: *Encyclopedia of lhe Philosophical Sciences,* trad. Steven A. Taubeneck (Nova York: Continuum, 1990); E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 11ª. ed., I, 281ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik,* II, 518ss.

[50]D. E. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. E Osiander, 1840-41), I, 562.

[51] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* III, c. 3, §6.

"Agostinho, *Confessions,* XI, 14.

[Si]*Idem, Literal Meaning of Genesis,* V, 5; *idem, City of God,* XI, 6.

[54]1. Kant, *Critique ofPure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (Nova York: St.Martin's: Toronto: MacMillan, 1965 [1929]), 76 ("Tempo").

recordação, existe no presente e espera o futuro e, dentro desse alcance, mede o tempo dentro de si mesma.[55] Mas, ao dizer isso, Agostinho não quis dizer que não haveria movimento mensurável e divisível de coisas se não houvesse uma mente pensante que pudesse contá-lo e medi-lo. Uma distinção precisa ser feita, porém, entre tempo extrínseco e intrínseco. Por tempo extrínseco fazemos referência ao padrão pelo qual medimos o movimento. Em certo sentido, ele é acidental e arbitrário. Nós o extraímos do movimento dos corpos celestiais, que é constante c universalmente conhecido (Gn 1.14ss.). O tempo, nesse sentido, um dia, cessará (Ap 10.6; 21.23ss.). Entretanto, o tempo intrínseco é algo mais. Ele é o modo de existência em virtude do qual as coisas têm passado, presente e futuro como muitas partes que, seja qual for o padrão empregado, podem ser medidas e contadas. Ora, tudo o que pode ser medido e contado está sujeito à medida e ao número e, assim, é limitado, pois sempre há uma medida e um número maior do que aquilo que foi medido e numerado.

Conseqüentemente, a natureza essencial do tempo não diz respeito à finitude ou infinitude do antes ou do depois, mas que ele abrange uma sucessão de momentos, que há nele um período que é passado, um período que é presente e um período que vem depois. Mas, daí, segue-se que o tempo - tempo intrínseco - é o modo de existência que é característico de todos os seres criados e finitos. Quem diz "tempo" diz movimento, mudança, mensurabilidade, computabilidade, limitação, finitude, criatura. Tempo é duração da existência da criatura. "Tempo é a medida dc movimento em um objeto que pode ser movido." Portanto, não pode haver tempo em Deus. De eternidade a eternidade ele é o que é. Nele "não há variação ou sombra de mudança" [Tg 1,17]. Deus não é um processo de tomar-se, mas um ser eterno. Ele não tem princípio nem fim, mas também não conhece o antes e o depois. Ele também não pode ser submetido à medida ou à contagem de sua duração. Mil anos, para ele, são como um dia. Ele é o eterno Eu Sou (Jo 8.58). A eternidade de Deus, portanto, deve ser imaginada como um presente eterno, sem passado nem futuro. "Para Deus, todas as coisas são presente. Seu dia é eternidade. A própria eternidade é a substância de Deus, que não tem em si nada que seja mutável."[56] A respeito da eternidade de Deus, Boethius afirmou que "Deus abrange e ao mesmo tempo possui completa plenitude de vida sem fim".[57] E Tomás de Aquino descreveu essa eternidade como "uma completa e, ao mesmo tempo, plena possessão de vida sem fim".[58] E assim falaram todos os teólogos, não só os católicos romanos, mas também os luteranos e os reformados.[59]

"Agostinho, *Confessions,* XI, 23-28; cf. a mesma idéia, mas desenvolvida e aplicada de modo totalmente diferente, em Josiah Royce, *The Conceplion of Immortality* (Londres, 1906), 162ss.

[56] Agostinho, *Confessions,* XI, 10-13; *De vera religione,* c. 49.

[57] Boethius, *The Consolation of Philosophy,* V.

[58] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 10, art. 1.

[59] Tertuliano, *Against Marcion,* I, 8; Gregório de Nissa, *Against Eunomius, NPNF (2),* V, 33ss., I; Gregório de Nazianzo, *Oratio in novam Dominicam,* 38, 11; Pseudo-Dionísio, *On the Divine Names,* c. 5, §4; Anselmo, *Monologion, c.* 18-24; *idem, Proslogion,* c. 18; P. Lombardo, *Sententiae.*, I, dist. 8, 2; T. de Aquino, *Summa Theol.,* I, q. 10; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogtn.,* III, c. 3-6; J. Gerhard, *Loci theologici*, II, c. 8: J. Zanchi(us), *Op.*

Entretanto, a eternidade de Deus não deve ser concebida, por essa razão, como um momento de tempo eternamente estático, imóvel. Pelo contrário: ela é idêntica ao ser de Deus e, portanto, com a plenitude de sua existência. Deus não somente é eterno, ele é sua própria eternidade.[60] Uma verdadeira analogia dessa eternidade não é a existência sem conteúdo de uma pessoa para a qual, como resultado de inatividade e enfado, pesa o temor, os minutos parecem horas e os dias não passam. A analogia está na vida abundante e exuberante de um trabalhador cuidadoso, para quem o tempo mal existe e os dias voam. Por essa perspectiva, há verdade na afirmação de que, no inferno, não há eternidade, mas apenas tempo, e que, quanto mais uma criatura se assemelhe a Deus e seja sua imagem, mais ela se elevará acima das imperfeições do tempo e se aproximará da eternidade.[61] Portanto, a eternidade de Deus não está, abstrata e transcendente, acima do tempo, mas está presente e imanente em cada momento do tempo. Há, de fato, uma diferença essencial entre eternidade e tempo, mas também há uma analogia e afinidade entre eles, de modo que a primeira pode habitar e trabalhar no segundo. O tempo é um concomitante da existência criada. Ele não é auto-originado. O tempo eterno, um tempo sem começo, não é concebível. Deus, o Eterno, é a única causa absoluta do tempo. Em e por si mesmo o tempo não pode existir: ele é um tornar-se contínuo e tem de se apoiar em um ser eterno. É Deus quem, por seu eterno poder, sustenta o tempo, tanto em sua inteireza quanto em cada momento dele. Deus permeia o tempo e cada momento do tempo com sua eternidade. Em cada segundo pulsa a eternidade. Portanto, Deus mantém uma relação definida com o tempo, entrando nele com sua eternidade. Para ele também o tempo é objetivo. Em sua consciência eterna, ele conhece o tempo como um todo e a sucessão de todos os seus momentos. No entanto, esse fato não faz que ele seja temporal, isto é, sujeito ao tempo, medida ou número. Ele continua sendo eterno e habita a eternidade, mas usa o tempo para manifestar seus pensamentos e perfeições eternas. Ele faz que o tempo seja subserviente à eternidade e, assim, prova ser o Rei das eras (1Tm 1.17).

Onipresença

[195] A infinitude, no sentido de não estar confinado ao espaço, é sinônima da onipresença de Deus. Este atributo também é muito vividamente representado na Escritura. Deus é o Criador, e tudo o que existe é e continua sendo seu em um sentido absoluto. Ele é o Senhor, o possuidor do céu c da terra (Gn 14.19,22 KJV; Dt 10.14), exaltado acima de todas as criaturas, e também sobre o espaço. O céu e a terra não podem contê-lo, muito menos um templo terreno (IRe 8.27; 2Cr 2.6; Is 66.1; At 7.48), mas ele também não é excluído do espaço. Ele preenche o céu e a terra [com sua presença]. Ninguém pode se esconder dele. Ele é Deus de perto e também de longe (Jr 23.23, 24; SI 139.7-10; At 17.27). Nele

Theol., II, 73-77; H. Alting, *Theologia problemático,* loc. 3, probl. 20.

[60] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 10, art. 2.

[61] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 10, art. 3, ad. 3, arts. 4, 5.

vivemos e nos movemos e temos nosso ser (At 17.28). Nos diferentes lugares de sua criação ele está presente em diferentes graus e de diferentes modos. Toda a Escritura admite que o céu, embora tenha sido criado, é, em um sentido especial, a morada e o trono de Deus desde o primeiro momento de sua existência (Dt 26.15; 2Sm 22.7; 1Re 8.32; SI 11.4; 33.13; 115.3,16; Is 63.15; Mt 5.34; 6.9; Jo 14.2; Ef 1.20; Hb 1.3; Ap 4.1ss.; *etc.).* Mas, do céu, ele também vem à terra (Gn 11.5, 7; 18.21; Êx 3.8), anda pelo jardim (Gn 3.8), aparece repetidamente em vários locais (Gn 12; 15; 18; 19; etc.) e aparece para seu povo, especialmente no Monte Sinai (Êx 19.9, 11, 18, 20; Dt 33.2; Jz 5.4). Ao mesmo tempo em que ele permitiu que os gentios seguissem seus próprios caminhos (At 14.16), ele habita, de maneira especial, entre seu povo, Israel (Êx 19.6; 25.8; Dt 7.6; 14.2; 26.19; Jr 11.4; Ez 11.20; 37.27), na terra de Canaã (Jz 11.24; ISm 26.19; 2Sm 14.16; 2Re 1.3, 16; 5.17) em Jerusalém (Êx 20.24; Dt 12.11; 14.23; etc.; 2Re 21.7; 1Cr 23.25; 2Cr 6.6; Ed 1.3; 5.16; 7.15; SI 135.21; Is 24.23; Jr 3.17; Jl 3.16; *etc.;* Mt 5.34; Ap 21.10); no tabernáculo e no templo em Sião, que é chamado de sua casa (Êx 40.34, 35; 1Re 8.10; 2Re 11.10, 13; 2Cr 5.14; SI 9.11; Is 8.18; Mt 23.21), e acima da arca, entre os querubins (ISm 4.4; 2Sm 6.2; 2Re 19.15; 1Cr 13.6; SI 80.1; 99.1; Is 37.16). Freqüentemente os profetas advertem contra uma confiança complacente e carnal nessa morada de Deus no meio de Israel (Is 48.1, 2; Jr 3.16; 7.4, 14; 27.16). O Senhor está longe dos ímpios (SI 11.5; 37.9s.; 50.16s.; 145.20), mas os retos contemplarão sua face (SI 11.7). Ele habita com aqueles que têm um espírito contrito e humilde (Is 57.15; SI 51.17-19). Quando Israel o esquece, ele vem ao seu povo novamente em Cristo, em quem a plenitude da divindade habita corporalmente (Cl 2.9). Por meio dele e do Espírito que ele envia, ele habita na igreja como seu templo (Jo 14.23; Rm 8.9, 11; ICo 3.16; 6.19; Ef 2.21; 3.17), até o dia em que habitará com seu povo e será tudo em todos (ICo 15.28; Ap 21.3).

No politeísmo, no Gnosticismo e no Maniqueísmo, essa onipresença de Deus não pode ser reconhecida. Mas, até mesmo na igreja cristã, há aqueles que, embora desejem reconhecer a onipresença do poder de Deus, não se comprometem com a onipresença de seu ser. Os antropomorfitas não podem conceber Deus sem uma forma e uma localização definidas. Para evitar que Deus seja misturado com substância material e com a impureza do mundo, alguns pais da igreja foram tão longe em sua oposição aos estóicos que chegaram a afirmar que Deus estava "muito distante com relação ao seu ser, mas muito perto com relação ao seu poder",[62] e que ele habita no céu como a mente humana habita na cabeça.[63] Conquanto digam isso, esses autores não negam a presença essencial de Deus em todo lugar. Só mais tarde a onipresença de Deus foi definitivamente negada e obstada por Agostinho Esteuco, bispo de Gúbio (d. 1550), em seu comentário sobre o Salmo 138, e também por Crell, que, ainda que aceitasse

[62] Clemente de Alexandria, *Stromateis,* II, c. 2.

[63] Lactândo, *De opificio Dei* (Colônia: Quentell, 1506), c. 16; *The Divine Institui es,* VIII, 3.

uma "onipresença operativa", negou a "onipresença essencial" de Deus, restringindo-a ao céu.[64]

O remonstrantismo se expressou cautelosamente sobre esse tema, descreveu a questão como sendo de pouca importância e, como no caso da eternidade, tendeu a não assumir uma posição definida.[65] Cocceius, também, foi acusado de limitar a onipresença de Deus exclusivamente à "mais eficaz vontade de Deus, pela qual ele sustenta e governa todas as coisas", acusação contra a qual ele se defendeu em cartas destinadas a Ansiar e a Alting.[66] Os cartesianos afirmaram que Deus era onipresente não pela extensão de seu ser, mas por um ato simples de sua mente ou um ato poderoso de sua vontade, atos que eram um com seu ser, e negaram que a idéia de "localização" pudesse ser atribuída a Deus.[67] O racionalismo foi ainda mais longe, confinando a presença essencial de Deus ao céu e separando-a deisticamente do mundo.[68] O deísmo chegou a essa restrição da onipresença de Deus por medo do erro panteísta de identificar Deus com o mundo e de poluir o ser divino com a impureza material das coisas criadas. E, de fato, esse temor não é infundado. Os estóicos já diziam que a divindade - como fogo, éter, ar ou fôlego - permeia todas as coisas, até mesmo aquelas que são imundas e feias.[69] Spinoza falou sobre a substância como corpórea, descreveu Deus como uma "coisa estendida" e ensinou uma presença de Deus que coincide com a existência do mundo.[70] Em Hegel, a onipresença de Deus é idêntica à sua substancialidade absoluta.[71] Em harmonia com essa interpretação está a descrição feita por Schleiermacher da onipresença de Deus como "a causalidade de Deus absolutamente infinita, que condiciona não somente tudo o que é espacial, mas também o próprio espaço".[72] Da mesma maneira, Biedermann escreve que o puro "ser-em-si-mesmo de Deus" é o próprio oposto de toda espacialidade e que, nesse sentido, é transcendente, mas que, como fundamento do universo, Deus é imanente nele, e que esse Fundamento-do-ser (*Grundzein*) é exatamente o próprio ser de Deus.[73]

Aqui, novamente, a teologia cristã evitou tanto o deísmo quanto o panteísmo. Isso não é de surpreender, já que a Escritura ensina claramente que Deus transcende o espaço e a localização e não pode ser determinado nem confinado por eles (IRe 8.27; 2Cr 2.6; Jr 23.24). Até mesmo quando a Escritura fala em termos humanos e - com o intuito de nos dar uma imagem do ser de Deus —,

[64] J. Crell, *Líber de Deo ejusque attributis,* c. 27.

[65] S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, 2, 13; P. Limborch, *Theologia christianae,* II, 6.

[66] J. Cocceius, *Opera omnia theologicae,* 12 vols. (Amsterdã, 1701-6); *Epistolae ad Hebraeos* (Leiden: J. Elsevir, 1659), 169, 170, 176.

[67] F. Burmann, *Synopsis theologiae,* I, 26,6; Chr. Wittichius, *Theologia pacifica* (Leiden, 1671), c. 14.

[68] F. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik,* 106, 120; J. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* §63.

[69] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* IV, 138.

[70] B. Espinoza, *Ethics,* I, prop. 15; II, prop. 2; *idem, Cogitata metaphysica,* I, c. 3.

[71] G. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832), in *Sàmtliche Werke,* XV, 284 (*Werke,* XI, 268).

[72] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989), §53.

[73] A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik,* §702; J. Scholten, *Dogmatices christianae initia,* 124.

por assim dizer, aumenta infinitamente o espaço (Is 66.1; SI 139.7; Am 9.2; At 17.24), a idéia subjacente ainda é que há uma diferença essencial entre eternidade e tempo, e também entre a imensidade de Deus e o espaço. Aristóteles definiu espaço ou localização como "o limite inalterável de uma entidade circundada".[74] Essa definição, porém, parte de uma concepção de espaço que é externa demais em seu caráter. O espaço, de fato, é a distância de certo objeto a partir de certos pontos fixos. Mas se imaginarmos apenas um objeto simples, mesmo assim o espaço e a localização pertencerão a ele por causa de sua relação com pontos imaginários que admitimos em nossa mente. Portanto, espaço e localização são atributos de todos os seres finitos. Ele está implícito como tal em tudo o que é finito. Tudo o que é finito existe no espaço. Seu caráter limitado traz consigo o conceito de "algum lugar"; ele está sempre em algum lugar e não, ao mesmo tempo, em outro lugar. Independente de toda distância mensurável a partir de outros pontos (localização extrínseca), uma localização intrínseca é característica de todas as criaturas, sem excetuar nem mesmo os seres espirituais. Em outra dispensação, as distâncias podem ser totalmente diferentes daquelas que conhecemos aqui na terra, assim como o vapor e a eletricidade já alteraram todas as nossas idéias de distância. Apesar disso, uma existência limitada e local sempre será característica de todas as criaturas.

O espaço, portanto, não é uma forma de percepção (Kant), mas um modo de existência característico de todos os seres criados. Ainda menos verdadeira é a idéia de que o espaço é uma forma de percepção externa, enquanto o tempo é uma forma de percepção interna, de modo que a idéia de espaço se aplicaria somente ao universo físico, e a de tempo somente ao mundo espiritual ou intelectual. Pelo contrário, o tempo e o espaço são modos internos de existência característicos de todos os seres finitos. Segue-se, portanto, que nem o tempo nem o espaço podem ser atribuídos a Deus, o Infinito. Ele transcende todo espaço e toda localização. Filo e Plotino já diziam isso,[75] e a teologia cristã, da mesma maneira, afirmou que Deus "contém todas as coisas e somente ele é incontido".[76] Em seus dias maniqueístas, Agostinho cria que, como um fino éter, Deus estava espalhado pelo espaço sem fim em todas as direções.[77] Mas, posteriormente, ele aprendeu a conhecer as coisas de modo diferente. Deus transcende todo espaço e toda localização. Ele não está em "algum lugar", mas enche o céu e a terra. Ele não está espalhado por todo o espaço, como luz e ar, mas está presente com todo o seu ser em todos os lugares: "Todo e inteiro em todos os lugares, mas não confinado a nenhum".[78] Não há lugar ou espaço que o contenha. Portanto, em

[14] Aristóteles, *The Physics,* trad. Thomas Taylor (Londres: Robert Wílks, 1806), IV, c.5.

[15] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* V, 354, 483.

[16] Pastor de Hermas, II, *Commandment* 1; Irineu, *Against Heresies,* II, 1; IV, 19; Clemente de Alexandria, *Stromateis,* VII, c.7; Orígenes, *Contra Celsus,* VII, 34; Atanásio, *De decrelis Nicaea,* c. 11; Gregório de Nazianzo, *Oratio,* 34; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 9.

[17] Agostinho, *Confessions,* VII, 1.

[18] *Idem, Confessions,* VI, 3; *idem, City of God,* VII, 30.

vez de dizer que ele está em todas as coisas, é melhor dizer que todas as coisas estão nele. No entanto, isso não deve ser entendido como significando que ele é o espaço no qual as coisas estão localizadas, pois ele não é um lugar. Assim como a alma, em sua inteireza, está presente no corpo como um todo e em cada parte dele, e assim como a mesma verdade é reconhecida por todos, assim também, por analogia, Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus.[79] Esses pensamentos de Agostinho vieram à tona novamente mais tarde, na obra dos escolásticos.[80] Os teólogos católicos e protestantes não fizeram nenhum acréscimo essencial a eles.[81]

É claro que nem espaço nem localização podem ser atribuídos a Deus. O espaço é uma forma de existência característica de seres finitos. A imensidade pertence somente a Deus e não a qualquer outra criatura, nem mesmo à natureza humana de Cristo. Implicado nisso, antes de tudo, está que Deus transcende infinitamente todo espaço e localização. "Deus é exclusivamente um lugar próprio de si mesmo."[82] "Dentro de seu próprio ser ele é totalmente tudo." Nesse sentido, pode-se dizer igualmente sobre Deus que ele não está em lugar nenhum e está em algum lugar (Filo, Plotino), pois a idéia de uma localização específica não se aplica a ele. O termo *onipresença,* porém, não expressa, em primeiro lugar, essa existência de Deus dentro de si mesmo, mas denota especialmente a relação específica de Deus com o espaço que foi criado juntamente com o mundo. Aqui, também, é claro, só podemos nos referir a Deus em termos humanos. A Escritura até mesmo se refere a Deus indo, vindo, andando e descendo. Ela emprega linguagem humana, o tipo de linguagem ao qual estamos vinculados. "Descobrir onde ele *está* é difícil. Descobrir onde ele *não está* é ainda mais difícil."[83] Portanto, é bom, com relação a cada atributo, lembrarmo-nos de que estamos falando de Deus em termos humanos.[84] É precisamente a percepção de que Deus não pode ser medido pelo tempo ou pelo espaço - muito embora isso seja puramente negativo - que nos impede de privá-lo de sua transcendência sobre todas as criaturas. Novamente, na negação está uma forte afirmação. A relação de Deus com o espaço não pode consistir na noção de que ele está no espaço e é enclausurado por ele, no modo pelo qual, na mitologia grega, Urano e Cronos eram poderes acima de Zeus. Deus não é uma criatura. "Se fosse confinado a um lugar específico, ele não seria Deus."[85] Ele não é um corpo estendido por todo o espaço e "circunscritivamente" presente no espaço, nem um espírito finito criado, permanentemente preso a uma localização específica,

[79] *Idem, Expositions on the Psalms,* VIII, 342-50 (sobre o Salmo 74).

[80] Anselmo, *Monologion,* c. 20-23; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 36, 37; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 8; *idem, Summa contra gentiles,* III, 68; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 37.

[81] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* III, c. 7-10; J. Gerhard, *Loci theol.,* I, c. 8, seção 8; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 12; J. Zanchi(us), *Op. theol,* II, cols. 90-138.

[82] Tertuliano, *Against Praxeas,* c. 5; Teófilo, *To Autolycus,* II, 10; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 13.

[83] Agostinho, *The Magnitude of the Soul* (Nova York: Fathers of the Church, 1947), c. 34.

[84] Tal como, e. g., R. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik,* §306; S. Hoekstra. *Wijsgerige godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: Van Kampen, 1894-95), II, 121, 128.

[85] Agostinho, *Expositions on the Psalms,* sobre o Salmo 74.

e, portanto, "definidamente" presente no espaço. A relação também não pode ser tal que o espaço esteja dentro dele e preso por ele como o espaço ilimitado mais amplo, como alguns, no passado, imaginavam Deus quando o designavam como "o recipiente (TO7TOÇ) espacial do universo", e Weisse fala do espaço infinito como sendo imanente em Deus.[86] Pela natureza do caso, o espaço é um modo de existência característico de criaturas finitas e não de Deus, o infinito. Mas a relação de Deus com o espaço é tal que, sendo o Infinito, existindo dentro de si mesmo, Deus enche ao máximo cada ponto do espaço e o sustenta por meio de sua imensidade.

Deve-se evitar aqui, certamente, o panteísmo que reduz a existência de Deus à substância das coisas e, assim, faz que o ser divino seja espacial. Igualmente deve-se resistir ao deísmo, que retrata Deus como onipresente em poder, mas não em essência e natureza. Embora Deus seja essencialmente distinto de suas criaturas, ele não está separado delas. Todas as partes da existência e cada ponto do espaço precisam de nada menos que a imensidade de Deus para sua existência. A noção deísta de que Deus habita em um lugar específico e, daí, governa todas as coisas por meio de sua onipotência, é uma afronta à sua natureza. De fato, isso nega todos os seus atributos, sua simplicidade, sua imutabilidade e sua independência; isso reduz Deus a um ser humano e deixa a criação independente. Deus está presente em sua criação, mas não como um rei em seu reino ou um capitão a bordo de seu navio. Sua atividade não é uma espécie de controle remoto. Como diz Gregório Magno, ele está presente em todas as coisas: "Através dc seu ser, sua presença e seu poder, Deus está internamente, presentemente e poderosamente presente aqui e em toda parte". Sua onipresença se faz sentir em toda parte: tanto no inferno quanto no céu, nos ímpios e nos piedosos, em lugares de impureza e trevas, e em lugares de luz. Como seu ser, embora seja onipresente, difere do das criaturas, ele não é contaminado pela impureza. Anselmo, por isso, afirmou que é melhor dizer que Deus está presente *lado a lado com o tempo* e o espaço do que dizer que ele está *no* tempo e no espaço.[87]

Entretanto, isso não altera o fato de que, em outro sentido, Deus está presente em suas criaturas de modos diferentes. Há uma diferença entre sua imanência física e sua imanência ética. Para sugerir uma analogia: as pessoas, também, podem estar fisicamente muito próximas umas das outras, conquanto estejam a quilômetros de distância em espírito e ponto de vista (Mt 24.40, 41). A alma está presente em todo o corpo e em todas as suas partes, mas em cada uma delas de um modo único, de um modo na cabeça e de outro no coração, de um modo nas mãos e de outro nos pés.

"Essas coisas o verdadeiro Deus faz e é, mas, *o mesmo* Deus - isto é, como aquele que está completamente em todos os lugares, não incluído cm nenhum espaço, sem estar preso por correntes, sem ser mutável em nenhuma parte de seu ser, enchendo o céu e a terra com poder onipresente, não com uma natureza

[86] C. Weisse, *Philosophische Dogmatik,* I, §§492ss.
[87] Anselmo, *Monologion, c. 22.*

indulgente. Portanto, ele governa todas as coisas de tal modo que permite a todas elas realizar e exercer seus próprios movimentos, pois, embora elas não sejam nada sem ele, elas não são o que ele é."[88] A imanência de Deus não é uma emanação inconsciente, mas a presença consciente de seu ser em todas as criaturas. Por essa razão, essa presença de Deus difere de acordo com a natureza dessas criaturas. Certamente todas as criaturas, até mesmo a menor e mais insignificante, devem sua origem e existência somente ao poder de Deus, e nada menos que ao próprio ser de Deus. Deus habita em todas as suas criaturas, mas não em todas da mesma maneira.[89] Todas as coisas, de fato, estão "nele" *(in eo),* mas não necessariamente "com ele" *{cum eo).*[90] Deus não habita sobre a terra como habita no céu, nos animais como nos seres humanos, na criação inanimada como na criação animada, no ímpio como no piedoso, na igreja como em Cristo. As criaturas diferem, dependendo do modo como Deus habita nelas. A natureza das criaturas é determinada por sua relação com Deus. Portanto, ainda que todas as criaturas revelem Deus, elas fazem isso em diferentes graus e de modos diferentes. "Com o puro, puro te mostras; com o perverso, inflexível" (SI 18.26). Deus habita em todas as criaturas por meio de seu ser, mas em ninguém, além de Cristo, a plenitude da divindade habita corporalmente [Cl 2.9]. Em Cristo, ele habita de maneira exclusiva: por união pessoal. Nas coisas criadas, Deus habita de acordo com a medida de seu ser: em algumas, em termos da natureza, em outras, em termos de justiça, e em outras, em termos de graça e glória. Há diversidade sem fim na ordem para que todas elas, juntas, revelem a glória de Deus.

Não é proveitoso para nós negar a onipresença de Deus. Ele faz que ela seja sentida em nosso coração e em nossa consciência. Ele não está longe de nenhum de nós. A única coisa que nos separa dele é o pecado. O pecado não nos distancia de Deus fisicamente, mas espiritualmente (Is 59.2). Abandonar Deus, fugir dele, como disse Caim, não é uma questão de separação física, mas de incompatibilidade espiritual. "Não é pela localização, mas pela incongruência, que uma pessoa se afasta de Deus."[91] Inversamente, ir para Deus e buscar sua face não consiste em fazer uma peregrinação, mas em auto-humilhação e arrependimento. Aqueles que o buscam o encontram - não longe, mas em sua presença imediata, pois, nele, vivemos e nos movemos e temos nosso ser. "Aproximar-se dele é tornar-se como ele; afastar-se dele é tornar-se diferente dele."[92]

> Não pense, então, que Deus está presente em certos lugares. Com você, ele é como você tem sido. Que tipo de pessoa você tem sido? Ele é bom se você for bom, e parece mau para você se você tem sido mau; um aju-

[88] Agostinho, *City of Cod,* VII, 30.
[89] Agostinho, *Epist.* J87, c. 5, n. 16; Boaventura, *Sen!.,* I, dist. 37, pt. 1, art. 3, q. 1,2.
[90] P. Lombardo, *Sen/.,* I, dist. 37.
[91] Agostinho, *Expositions on the Psalms,* sobre o Salmo 94.
[92] *Ibid.,* sobre o Salmo 34.

> dador se você tem sido bom e um vingador se você tem sido mau. Você tem um juiz em seu próprio coração. Quando você quer fazer alguma coisa má, você se afasta do público e se esconde em sua casa, onde nenhum inimigo pode vê-lo. Você se retira daquelas partes da casa que são abertas e visíveis e vai para seu próprio quarto. Mas até mesmo aqui, em seu quarto, você teme a culpa que vem de outra direção, por isso você entra em seu coração e ali você medita. Mas ele é ainda mais profundamente interior que seu coração. Portanto, não importa para onde você fuja, ele está ali. Você fugiria de si mesmo, não fugiria? Você não seguiria a si mesmo para onde quer que você fugisse? Mas, como há Alguém ainda mais profundamente interior que você mesmo, não há lugar para onde você possa fugir de um Deus irado, exceto para um Deus apaziguado. Absolutamente não há lugar para onde você possa fugir. Você quer fugir dele? Em vez disso, fuja para cie.[93]

UNIDADE

[196] O último dos atributos incomunicáveis é a unicidade de Deus, distinta na unidade de singularidade e na unidade de simplicidade. Com o primeiro termo, afirmamos que há apenas um ser divino, que em virtude da natureza desse ser, Deus não pode ser mais que um ser e, conseqüentemente, que todos os outros seres existem somente dele, por ele e para ele. Portanto, esse atributo ensina a absoluta unicidade e exclusividade de Deus, sua unicidade numérica exclusiva, em distinção de sua simplicidade, que denota sua unicidade interior ou qualitativa. A Escritura contínua e enfaticamente proclama esse atributo e o sustenta contra todo politeísmo. Todos concordam que isso é verdadeiro sobre o Novo Testamento e sobre os escritos posteriores do Antigo Testamento. Muitos críticos crêem, porém, que o monoteísmo ainda não ocorria nas partes primitivas do Antigo Testamento e que, especialmente como resultado do testemunho e da atividade dos profetas, ele gradualmente se desenvolveu a partir do politeísmo primitivo que era em geral predominante também em Israel. Mas contra essa interpretação podem ser levantadas tantas objeções que sua insustentabilidade está se tornando cada vez mais evidente. É claro que os profetas não estavam totalmente conscientes de estarem trazendo ao seu povo uma nova religião na forma de um monoteísmo ético. Pelo contrário, eles acreditam que estão sobre o mesmo fundamento da eleição e da aliança de YHWH. Eles consideram a idolatria como apostasia, infidelidade e uma quebra da aliança e chamam o povo de volta para a religião de YHWH, que eles obstinadamente esqueceram.

Além disso, ninguém pode nos dizer qual era a real religião de Israel antes que o monoteísmo ético dos profetas ganhasse aceitação. Os críticos falam em animismo, fetichismo, totemismo, culto aos ancestrais e polidemonismo, e ficam especialmente perdidos quando chegam ao caráter de YHWH. De acordo com um, ele era um deus de fogo semelhante a Moloque; de acordo com outro,

[93] *Ibid.*, sobre o Salmo 74.

ele era um deus da tempestade no monte Sinai; de acordo com um terceiro, uma divindade tribal que já havia adquirido certos traços éticos. E, com respeito à sua origem, há uma quantidade ainda maior de respostas. Canaã e Fenícia, Arábia e Síria, Babilônia e Egito já foram, cada um por sua vez, *a* resposta. Entretanto, totalmente à parte dessas crenças divergentes a respeito do estado religioso primitivo de Israel, se, sob a influência dos profetas, o politeísmo se desenvolveu em um monoteísmo ético, o modo pelo qual isso ocorreu deve ficar claro. Nesse ponto, porém, uma nova dificuldade se apresenta. O ponto de vista evolucionista, que serve de base para a posição dos críticos, naturalmente evita a idéia de que o monoteísmo ético surgiu como algo inteiramente novo, como uma invenção dos profetas. O princípio em atividade aqui requer que o monoteísmo ético dos profetas tenha existido, pelo menos em uma forma primitiva, muito antes do tempo dos profetas.

Portanto, os críticos, agora, enfrentam o dilema: eles podem se abster de dar maiores explicações [sobre o surgimento do monoteísmo ético], continuar espantados com o repentino surgimento do monoteísmo ético nos escritos dos profetas, esconder-se por trás da noção popular do "mistério e personalidade" e juntarem-se a Wellhausen ao dizer: "Mesmo que fôssemos capazes de traçar o desenvolvimento da religião de Israel de forma mais precisa, isso explicaria fundamentalmente muito pouco. Por que, por exemplo, Qemos, dos moabitas, não se tornou o Deus de justiça e o Criador do céu e da terra? Ninguém pode dar uma resposta satisfatória a essa questão".[94] De fato, a promessa e o prospecto de uma resposta satisfatória foram mantidos repetidamente como resultado de um novo método crítico. Muitos outros, portanto, considerando essa posição inaceitável, recorreram a uma segunda alternativa: estavam preparados para admitir que o monoteísmo existia muito antes dos profetas - no tempo de Abraão e no caso de Moisés. Eles explicam isso à luz da influência das religiões existentes ao redor de Israel, à luz das "tendências que convergem para a monarquia no mundo dos deuses", tendências que já podem ser encontradas na Síria, na Palestina e em Canaã pelo menos entre a "elite intelectual", ou à luz das "idéias monoteizantes" que penetraram Canaã vindas da Babilônia e talvez também do Egito.[95] Dessa maneira, mediante uma abordagem da história-das-religiões, surge a teoria que diz que, desde tempos muito antigos, o politeísmo dependeu de um monoteísmo mais ou menos consciente, de forma um tanto análoga à teoria de que, de acordo com Haeckel, a origem da vida não precisa de explicação porque ela não é algo novo, mas algo, em princípio, inerente ao mundo orgânico e, de fato, a todos os átomos.

---

[94] J. Wellhausen, *Die christliche Religion: Mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion,* I, IV, 1, 15, in *DieKultur der Gegenwart,* org. Paul Hinneberg, 24 vols. (Berlim e Leipzig: B. G. Teubner, 1905-23). Cf. Nödelke, que, em vez disso, admitiu que "Israel foi para ele um enigma que explica esse fenômeno ao aceitar uma revelação" (in H. H. Kuyper, *Evolutie of revelatie* [Amsterdã: Hõvekcr & Wormser, 1905], 67).

[95] Cf. Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible,* trad. T. J. McCormack e W. H. Carruth (Chicago: Open Court, 1903), c. 1; e Bruno Bacntsch, *Altorientalischer undisraelitischer Monotheismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906), revisado por W. Nowack, *Theologische Rundschau* (dezembro de 1906): 449-59.

Assim, os estudiosos mudam de uma posição extrema para outra. Entretanto, essa última interpretação tem uma vantagem sobre a primeira: ela não é obtida por um princípio - por uma idéia preconcebida de desenvolvimento - a negar a presença do monoteísmo nas partes primitivas do Antigo Testamento nem a transferi-la, por essa razão, para um tempo muito posterior. De fato, a Escritura é monoteísta - não somente em suas partes mais recentes, mas também nas mais antigas. Embora a interação de YHWH com os seres humanos seja descrita em linguagem muito dramática, gráfica c antropomórfica, YHWH é o Criador do céu e da terra, o Criador da humanidade, o Juiz de toda a terra. Ele destrói a raça humana no dilúvio; está presente e ativo em todas as partes do mundo; divide a humanidade sobre a terra; por meio do chamado de Abraão, prepara a eleição de Israel.[96] Muito embora certamente exista um tipo de progressão na revelação e no desenvolvimento de suas idéias, todo o Antigo Testamento - com seu ensino sobre a religião e a moralidade descrito na lei - é baseado, do começo ao fim, na unicidade de Deus. YHWH é o Criador do mundo (Gn 1 - 2), o Dono e Juiz de toda a terra (Gn 14.19, 22; 18.25), o único Senhor (Dt 6.4), que não tolera outro deus diante de si (Êx 20.3). Além dele não há outro Deus (Dt 4.35; 32.39; SI 18.31; 83.18; Is 43.10; 44.6; 45.5ss.; *etc.)* e os deuses dos gentios são ídolos, não são deuses, são deuses mortos, mentira e fraude, não Elohim, mas *elilim* [deuses inúteis] (Dt 32.21; SI 96.5, 6; Is 41.29; 44.9,20; Jr 2.5,11; 10.15; 16.19; 51.17, 18; Dn 5.23; Hb 2.18,19; *etc.)* e, quando poderes verdadeiros são adorados como ídolos, são considerados demoníacos (SI 106.37; ICo 10.20). No Novo Testamento, essa singularidade de Deus se torna ainda mais clara na pessoa de Cristo (Jo 17.3; At 17.24; Rm 3.30; ICo 8.5, 6; Ef 4.5, 6; lTm 2.5).

Com essa confissão do único Deus verdadeiro, a igreja cristã fez sua estréia no mundo gentílico. Embora nesse mundo a religião oficial tivesse, em muitos casos, se transformado em alvo de ridículo da elite intelectual, o politeísmo ainda era enormemente influente na política e na vida social das pessoas e continuou assim na visão de mundo daqueles que assumiram uma posição filosófica ou tentaram se colocar acima da religião popular, adotando algum tipo de sincretismo religioso. Portanto, desde o início, a igreja cristã se viu envolvida em um sério conflito, e ao travarem essa batalha, seus porta-vozes empregaram não somente meios defensivos, mas também meios ofensivos. Sentindo força em sua posição confessional, os pensadores cristãos provaram a singularidade de Deus não somente recorrendo à Escritura, mas também extraindo argumentos para a verdade que proclamavam de todos os campos do conhecimento humano. Eles recorreram ao testemunho da alma humana, aos pronunciamentos feitos por muitos filósofos e poetas gentios, à unidade do mundo e da raça humana, à natureza unitária da verdade e da moralidade, e à natureza do ser divino, que não tolera iguais. E, juntamente com o politeísmo, atacaram todas as coisas direta ou indiretamente ligadas a ele: demonismo e superstição, mântica e magia,

[96] Veja H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 84-86 (n°. 23); veja também James Orr, *The Prohlem of the Old Testament* (Londres: James Nisbet, 1905), 40ss.; 125ss.

a deificação de seres humanos e o culto ao imperador, os teatros e os jogos.[97] Nessa poderosa luta de longos séculos, o politeísmo foi vencido e privado, tanto religiosa quanto politicamente, de seu poder. Porém, isso não altera o fato de que as idéias e práticas politeístas sobreviveram de várias formas, repetidamente encontrando nova aceitação, e especialmente, em tempos modernos, se reafirmaram poderosamente. Quando a confissão do verdadeiro Deus enfraquece e é negada, e a unidade buscada no panteísmo eventualmente não satisfaz nem o intelecto nem o coração, a unidade do mundo e da humanidade, da religião, da moralidade e da verdade não pode mais ser mantida. A natureza e a História se desmancham em fragmentos, e juntamente com tendências politeístas conscientes ou inconscientemente alimentadas, toda forma de superstição e idolatria volta à posição anterior. A modernidade oferece prova abundante disso, e por essa razão a confissão da unicidade de Deus tem ainda maior importância hoje do que em tempos passados.[98]

SIMPLICIDADE

[197] A unicidade de Deus não consiste apenas na unidade de singularidade, mas também na unidade de simplicidade. O fato é que a Escritura, para denotar a plenitude da vida de Deus, não usa somente adjetivos, mas também substantivos: ela não nos diz apenas que Deus é fiel, justo, vivo, iluminador, amoroso e sábio, mas também que ele é verdade, justiça, vida, iluminação, amor e sabedoria (Jr 10.10; 23.6; Jo 1.4-5, 9; 14.6; ICo 1.30; lJo 1.5; 4.8). Portanto, por causa de sua absoluta perfeição, cada atributo de Deus é idêntico à sua essência.

A teologia posterior ensinou essa doutrina sob o termo "a simplicidade de Deus". Irineu designa Deus como "todo pensamento, todo percepção, todo olho, todo ouvido, a única fonte de todas as coisas boas".[99] Contra Eunômio, os três capadócios foram forçados especialmente a defender a precisão dos diferentes nomes e atributos de Deus, mas Agostinho repetidamente deu atenção à simplicidade de Deus. Deus, disse ele, é essência pura, sem acidentes. Comparada a ele, toda criatura é inexistente.[100] No mundo das criaturas existe diferença entre existir, viver, conhecer e desejar. Há diferença de grau entre tudo isso. Há criaturas que apenas existem; outras criaturas também vivem; há ainda outras que também pensam. Mas, em Deus, tudo isso é uma coisa só. Deus é tudo o que possui. Ele é sua própria sabedoria, sua própria vida; existência e vida

[97] J. Schwane, *Dogmengeschichte, 4* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), I[2], 67ss.; A. von Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First 300 Years* (Nova York: Harper, 1962), 125-46, 206-18, 234-39, 290-311.

[98] Cf. sobre a unidade de Deus: T. de Aquino, *Summa theol.*. I, q. 11; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 42; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm,* I, c.3, 4; II, c. 8; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik, 4* vols. (1873-1903; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933), I, 576ss.; *J.* Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* II, 269ss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 6; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* III, q. 3; O. Zöckler, "Polytheisinus", *PRFJ,* XV, 538ss.

"Irineu, *Against Heresies, 1,* 12; II, 13, 28; IV, 4; Clemente de Alexandria, *Stromateis,* V, 12; Orígenes, *On First Principies,* I, 1, 6; Atanásio, *De decr. Nic. Syn.,* c. 22; *Against theArians,* II, 38.

[100] Agostinho, *The Trinity,* V, 4; VII, 5; *idem, Confessions,* VII, 11; XI, 4.

coincidem nele.[101] Depois de Agostinho, encontramos esse ensino em João Damasceno,[102] nas obras dos escolásticos[103] e também no pensamento de todos os teólogos católicos romanos, luteranos e reformados.[104]

Outros, porém, rejeitaram firmemente e criticaram a doutrina da simplicidade de Deus. Eunômio, que de fato ensinou a simplicidade absoluta de Deus, concluiu, a partir daí, que todos os nomes divinos eram apenas sons e que o ser divino coincidia com seu caráter "não-gerado" (áyevi/r|oia). Esse atributo, segundo ele cria, fazia que todos os outros fossem supérfluos e inúteis.[105] Os antropomorfitas de data antiga e recente rejeitaram a simplicidade de Deus porque atribuíam um corpo a Deus. Os filósofos árabes sustentaram a simplicidade de Deus, mas usaram-na como um meio de se oporem à doutrina cristã da Trindade, pois, segundo eles, as três pessoas eram simplesmente "nomes acrescentados à substância".[106] Duns Scotus, que, por essa razão, ensinava expressamente a doutrina da simplicidade de Deus,[107] entrou em conflito com ela porque admitiu que os atributos são formalmente distintos uns dos outros e da essência divina.[108] O nominalismo, sendo muito mais radical, afirmava que havia três distinções realistas entre os atributos c entre elas mesmas. No período da Reforma, essa posição foi adotada pelos socinianos. No intuito de garantir a independência dos seres humanos, eles chegaram à idéia de finitizar o ser divino e, como resultado, não souberam o que fazer com a simplicidade de Deus. Socínio questionou se a Escritura nos permite atribuir simplicidade a Deus. O Catecismo de Rakow omite totalmente esse atributo. Schlichting, Volkelius *(et al.),* negaram que os atributos coincidem com o ser de Deus e afirmaram que uma plenitude de atributos não é inconsistente com sua unicidade.[109] Vorstius, concordando com essa interpretação e baseando-se especialmente na doutrina da Trindade, afirmou que, com referência ao ser divino, devemos distinguir entre matéria e forma, essência e atributos, *gentis* e *differentiae.* A Escritura, por isso, relata que Deus jurou "por sua alma" (Jr 51.14 TM), e que o Espírito está

[101] Agostinho, *City of God,* VIII, 6; X, 10; *idem, The Trinity,* XV, 5; T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculativ Lehre von Gott dem Dreieinigen* (Augsburg: Schmidt, 1883), 147-57.

[102] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 9.

[103] Anselmo, *Monologion,* c. 15; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 8, nn./notas 4-9; T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 3; *idem, Summa contra gentiles,* I, 16ss.; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 8, art. 3.

[104] D. Petavius, "Dc Deo", in *Theol. dogm.,* II, c. 1-8; *Theologia Wirceburgensi,* III, 64; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 92ss.; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* III, 417; G. Jansen, *Theologia dogmatica specialis,* II, 60ss.; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* 1,183ss.; *Philosophie der Vorzeit,* II, 183ss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 3; J. W. Baier, *Compendium theologiaepositivae,* I, 1,9; J. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis,* II, 1,17; A. Hyperius, *Methodi theologiae,* 88, 89; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 63-73; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, 8; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *et ai,* 1664), c. 4; G. Voetius, *Select. disp.,* I, 226-46; H. Alting, *Theologia elenctica nova,* 119ss.; B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 604-18; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke Wigenschappen,* IV, 517-52.

[105] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II^2, 21.

[106] A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* II, 89.

[107] Duns Scotus, *Sent.,* I, dist. 8, q. 1,2.

[108] *Ibid.,* q. 4.

[109] J. Hoornbeeck, *Socianismus confiitatus,* 3 vols. (Utrecht, 1650-64), I, 368-69.

"nele" (ICo 2.11). Há uma diferença, disse Vorstius, entre conhecer e desejar, entre o sujeito que vive e a vida que o sujeito vive.[110]

Os remonstrantes eram da mesma opinião. No segundo capítulo de sua confissão eles disseram que a Escritura não contém uma só sílaba sobre a simplicidade de Deus, que ela é uma doutrina puramente metafísica e não é necessário que os cristãos creiam nela. Eles levantaram especialmente a objeção de que a idéia de simplicidade de Deus é incompatível com a liberdade de sua vontade e com o caráter mutável de sua disposição. Enquanto Episcopius ainda relacionava a simplicidade de Deus entre os atributos e cria que as "relações, volições e decretos livres" podiam ser harmonizados com ela,[111] Limborch não a mencionava mais. Em obras racionalistas, ela era ou completamente deixada em segundo plano ou nem sequer era discutida.[112] Bretschneider escreve que a Escritura desconhece essas sutilezas filosóficas.

O panteísmo também não foi capaz de reconhecer ou apreciar a doutrina da simplicidade de Deus. Ele igualou Deus com o mundo, enquanto Spinoza, um de seus expoentes, até mesmo atribuiu a Deus o atributo de extensão. Dessa maneira, o atributo da simplicidade de Deus desapareceu quase totalmente da teologia moderna. Sua importância não é mais entendida e, às vezes, ele encontra vigorosa oposição. Schleiennacher se recusou a colocar a simplicidade de Deus em pé de igualdade com os outros atributos, considerando-a somente como "a inseparada e inseparável inerência mútua de todos os atributos e atividades divinas".[113] Nas obras de Lange, Kahnis, Philippi, Ebrard, Lipsius, Biedermann, F. A. B. Nitzsch, Kaftan, von Oettingen, Haering, van Oosterzee *(et cã.*), esse atributo não aparece mais. Outros se opõem vigorosamente a ele, especialmente sobre os dois seguintes fundamentos: ele é uma abstração metafísica e é inconsistente com a doutrina da Trindade.[114]

Essa simplicidade é de grande importância, porém, para nossa compreensão de Deus. Ela não apenas é ensinada na Escritura (na qual é chamada de "luz", "vida" e "amor"), mas também decorre automaticamente da idéia de Deus e está necessariamente implicada nos outros atributos. Simplicidade, aqui, é o antônimo de "composto". Se Deus é composto de partes, como um corpo, ou composto de *genus* (gênero) *e differentiae* (atributos de espécies diferentes que pertencem ao mesmo *genus),* substância e acidentes, matéria e forma, potencialidade e realidade, essência e existência, então sua perfeição, unicidade, in-

[110] J. Trigland, *Kerkelycke Geschiedenissen* (Leiden: Andriae Wyngaerden, 1650), IV, 576, 585ss.; Schweizer, *Theol. Jahrb.,* 15 (1856): 435ss.; 16(1857): 153ss.;I. Dorner, *Gesammelte Schriften* (1883), 278ss.

[111] S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, seção 2, c. 7.

[112] J. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* §61; F. Reinhard, *Grundriss derDogmatik,* §33; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik,* 4ª. ed., I, 486.

[113] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §56.

[114] A. Vilmar, *Dogmatik,* I, 208ss.; I. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 234ss.; *idem, Gesammelte Schriften,* 305; F. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2ª. ed., I, 124; A. Ritschl, *Theologie und Metaphisik,* 12ss.; *idem, Rechtfertigung und Versuchung,* 2ª. ed., III, 2ss.; *idem, Jahrbücherftir deutsche Theologie* 10 (1865): 275ss.; 13 (1868): 67ss.; 251ss.; J. Doedes, *The Nederlandsche geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche catechisrnus,* 9; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre,* I, 256-59; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), I, 338; A. Kuyper, *Ex ungue leonem* (Amsterdã: Kruyt, 1882).

dependência e imutabilidade não podem ser sustentadas. Sobre esse princípio, ele não é o mais exaltado amor, pois nesse caso, há nele um sujeito que ama - que é uma coisa - e um amor pelo qual esse sujeito ama - que é outra coisa. O mesmo dualismo se aplica a todos os outros atributos. Nesse caso, Deus não é Aquele "a respeito de quem nada melhor pode ser pensado". Em vez disso, Deus é simplesmente absoluto, nada tendo acima de si. Conseqüentemente, ele é completamente idêntico aos atributos de sabedoria, graça, amor e assim por diante. Ele é absolutamente perfeito, Aquele "a respeito de quem nada melhor pode ser pensado".[115]

No caso das criaturas, tudo isso é muito diferente. Nesse caso, há uma diferença entre existir, ser, viver, conhecer, desejar, agir e assim por diante. "Tudo o que é composto é criado." Nenhuma criatura pode ser completamente simples, pois toda criatura é finita. Deus, porém, é infinito e tudo o que está nele é infinito. Todos os seus atributos são divinos, portanto, infinitos e um com seu ser. Por essa razão, somente ele é e pode ser auto-suficiente, plenamente bendito e glorioso dentro de si mesmo.[116] A partir daí já fica claramente evidente que a simplicidade de Deus não é absolutamente uma abstração metafísica. Ela é essencialmente distinta da idéia filosófica de existência absoluta, o Um, o único, o Absoluto, ou a substância, termos pelos quais Xenófanes, Platão, Plotino e, posteriormente, Spinoza e Hegel designaram Deus. Ela não é fundamentada pela abstração, isto é, pela eliminação de todos os contrastes e distinções que caracterizam as criaturas e pela descrição de Deus como o ser que transcende todos esses contrastes. Pelo contrário: a simplicidade de Deus é o resultado final da atribuição a Deus de todas as perfeições das criaturas no mais elevado grau divino. Ao descrever Deus como "essência totalmente simples", afirmamos que ele é a perfeita e infinita plenitude de existência, um "oceano ilimitado de existência". Muito longe de alimentar o panteísmo, como Baur acredita,[117] essa doutrina da "essência totalmente simples de Deus" é diametralmente oposta a ele. Pois, no panteísmo, Deus não tem existência e vida próprias à parte do mundo. No pensamento de Hegel, por exemplo, o Absoluto, puro Ser, Pensamento, Idéia, não existe antes da criação do mundo, mas é apenas lógica e potencialmente anterior ao mundo. Todas as qualificações do Absoluto são destituídas de conteúdo - nada além de categorias abstratas."[8]

Ao descrever Deus como "essência totalmente simples", porém, a teologia cristã, acima de tudo, afirma que Deus tem uma vida distinta e infinita própria dentro de si mesmo, muito embora seja verdade que só podemos descrever esse ser divino com nomes próprios das criaturas. O Absoluto da filosofia panteísta, o Ser Supremo, Substância - nomes favoritos usados para designar o ser divino nessa filosofia - são resultado de abstração. Todos os qualificadores foram despojados das coisas até que nada restou, além do mínimo denominador comum:

---

[115] Agostinho, *The Trinity,* V, 10; VI, 1; Hugo de São Vítor, *The Trinity,* I, 12.
[116] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* II, c. 2.
[117] F. C. Baur, *Die christliche Lehre von den Dreieinigen Gottes,* II, 635.
[118] A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant,* 1,249.

existência pura, existência não-qualificada. Essa "existência" é, de fato, uma abstração, um conceito para o qual não há realidade correspondente e que não pode ser mais bem definido. Toda qualificação o finitizaria, faria dele algo particular e, portanto, destruiria sua generalidade. "Toda determinação é negação." Entretanto, a existência atribuída a Deus na teologia é uma existência exclusiva, particular, distinta da existência do mundo. Ela descreve Deus não como um ser com o qual não podemos fazer qualquer associação além da que é feita, mas como alguém que é toda a existência, a plenitude absoluta da existência. Essa simplicidade de existência não exclui os muitos nomes atribuídos a ele, como Eunômio pensava, mas os exige. Deus é tão abundantemente rico que só podemos ter uma idéia de sua riqueza pela disponibilidade de muitos nomes. Cada nome se refere à mesma existência divina plena, mas cada vez por um ângulo diferente, um ângulo a partir do qual ela se revela a nós em suas obras. Deus, portanto, é simples em sua multiplicidade e múltiplo em sua simplicidade (Agostinho). Portanto, toda qualificação, todo nome usado com referência a Deus, longe de ser uma negação, é um enriquecimento do nosso conhecimento de seu ser. "A essência divina é autodeterminada e distinta de tudo o mais porque nada pode ser acrescentado a ela.""[9] Essa simplicidade de Deus, entendida nesse sentido, também não é inconsistente com a doutrina da Trindade, pois o termo "simples" não é, aqui, usado como antônimo de "duplo" ou "triplo", mas de "composto". Ora, o ser divino não é composto de três pessoas, nem cada pessoa é composta de existência e atributos pessoais dessa pessoa, mas um ser não-composto (simples) existe em três pessoas. Cada pessoa ou atributo pessoal não é distinguível com respeito à essência, mas apenas com respeito à razão. Cada atributo pessoal, de fato, é uma "relação real", mas nada acrescenta à essência. Os atributos pessoais "não compõem, mas apenas distinguem [as pessoas]".[120]

"[9]T. de Aquino, *Sent.,* I, dist. 8, q. 4, art. 1, ad. 1; J. Kleutgcn, *Theologie der Vorzeit,* 2ª. ed., I, 204ss.

[20]D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* II, c. 3,4; Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 68, 69.

5

OS ATRIBUTOS COMUNICÁVEIS DE DEUS

Que Deus é Espírito é algo pressuposto em todo o Antigo Testamento e explicitamente afirmado no Novo. Apesar dos esforços feitos pelos teosofistas, panteístas, socinianos e certos filósofos no sentido de atribuir um corpo a Deus, a igreja cristã e a teologia cristã sempre sustentaram a espiritualidade de Deus. O termo è usado para denotar que Deus é uma substância única, distinta do universo, imaterial, imperceptível aos sentidos humanos, sem composição ou extensão. Embora haja analogias com o espírito humano, nem mesmo a alma escapa à nossa observação.

Implicada na espiritualidade de Deus está sua invisibilidade. O que, então, a Escritura quer dizer quando fala de "ver a Deus? Para os pais da igreja, Deus podia se fazer visível, embora alguns continuassem a negar a visão de Deus com relação à sua essência. Isso mudou com a influência do neoplatonismo, particularmente como mediado pelos escritos místicos de Pseudo-Dionísio. Cria-se que a alma, elevada pela graça sobrenatural, podia ser divinizada e ter uma visão essencial clara de Deus.

A maioria dos teólogos reformados foi mais modesta, rejeitando totalmente a idéia ou colocando de lado essas especulações do escolasticismo. Toda visão de Deus é um ato de condescendência de Deus, não uma deificação da humanidade. A visão beatífica só é possível para uma natureza humana finita e limitada.

A Escritura pressupõe a consciência e o conhecimento de Deus, falando figur ativamente dela como "luz". Nada está fora do alcance do conhecimento de Deus. O pensamento panteísta, porém, nega isso quando, como em Eduard von Hartmann, imagina o Inconsciente como a unidade de todas as coisas. O Absoluto é, então, incapaz de consciência. Em crítica, quem quer que argumente em favor de uma visão de mundo teleológica deve ter um Deus auto consciente e inteligente. Portanto, a observação de propósito no mundo conduz ao reconhecimento de um Ser divino inteligente. Ao contrário da consciência humana finita, a autoconsciência divina não tem limitação. O conteúdo do conhecimento de Deus não é menor que o seu ser: ser e conhecimento coincidem em Deus.

A autoconsciência de Deus difere, mas é inseparável de sua consciência de mundo. Fora da plenitude infinita de suas próprias idéias Deus criou o mundo para melhor revelar suas perfeições em suas criaturas. Portanto, embora o conhecimento e a autoconsciência de Deus sejam comunicáveis à humanidade, elas ainda diferem qualitativamente do conhecimento humano do mundo. O conhecimento de Deus é abrangente, nada excluindo de seu alcance. Ao contrário do conhecimento humano, o conhecimento de Deus não é baseado em observação; ele é indiviso, simples, imutável, eterno. Todas as coisas estão eternamente presentes nele.

Estritamente falando, é um erro falar em pré-conhecimento de Deus. Grande parte dessa onisciência divina é irreconciliável com o livre-arbítrio humano. As tentativas de ajustar a onisciência e o livre-arbítrio assumem uma de duas formas: apenas Deus sabe aquilo que os agentes humanos livres farão (Orígenes), ou Deus sabe porque elas necessariamente acontecerão uma vez que ele decretou que acontecessem (Agostinho). No último caso, afirmamos tanto o livre-arbítrio quanto a onisciência como um artigo de fé sem professar entendê-lo completamente.

Depois da Réforma, uma nova noção de "conhecimento médio" ganhou ascendência, um conhecimento de eventos contingentes logicamente antecedentes aos decretos de Deus. Promovido por Molina e Suárez, entre outros, recebeu aceitação entre os teólogos católicos romanos jesuítas, mas foi rejeitado pelos pensadores da Reforma. A teoria do conhecimento médio tenta harmonizar a noção pelagiana de um livre-arbítrio indiferente com a onisciência de Deus, e, assim, é incompatível com o decreto de Deus. Deus é visto como extraindo seu conhecimento das ações humanas livres não a partir de seu próprio ser, mas da vontade das criaturas, e, assim, torna-se dependente do mundo para seu próprio conhecimento. As criaturas ganham independência, e Deus torna-se o executivo-chefe de um mundo no qual ele é o escravo de seus subordinados.

Embora a Escritura ensine conexões condicionais entre os eventos, ela nunca nega a determinação divina nesses casos. De fato, a teoria do conhecimento médio não pode trazer liberdade de uma vontade humana indiferente em harmonia com uma noção do pré-conhecimento divino. A solução não pode ser encontrada na "indiferença ", mas no "prazer racional". Mantendo sua natureza divinamente conhecida e ordenada, os eventos contingentes e as ações livres são elos na ordem de causas que, pouco a pouco, são revelados a nós na história do mundo.

Visto por outro ângulo, o conhecimento de Deus é chamado de "sabedoria ". Enquanto o conhecimento sugere um modelo discursivo, teórico, grego, a sabedoria é mais oriental, contemplativa, intuitiva, prática, orientada para o objetivo. Essa característica oriental é encontrada em alto grau em Israel, mas como a criada da revelação. A verdadeira sabedoria está arraigada no temor do Senhor e consiste na disciplina moral de conformação com a lei de Deus. Tanto a constituição do mundo

quanto a revelação a Israel são atribuídas à sabedoria de Deus. No Novo Testamento, essa sabedoria é identificada como o Verbo.

Filo, e, depois dele, Agostinho, associou essa multidão de termos às Idéias de Platão, embora com modificações. As idéias não são poderes autônomos, mas estão sujeitas à vontade de Deus. Na filosofia moderna, as idéias não se referem mais ao padrão na mente divina, mas a conceitos, ao produto do puro conhecimento. Apesar disso, fragmentos do uso anterior permanecem especialmente no campo da arte, em que se faz referência a padrões paradigmáticos, a formas ideais. Deus pode, assim, ser visto também como um artista em sua criação, ainda que suas idéias não estejam fora dele, mas sejam originais, vindas de seu próprio ser É por essa razão que o pecado não tem "existência" própria. Ele é a privação da existência.

Deus também éfiel e verdadeiro. Ele é digno de confiança. A verdade é um modo de veracidade e genuinidade, de consistência lógica, e uma correspondência ética entre a existência e a auto-revelação de uma pessoa. Deus é verdadeiro em todos os sentidos. Ele é o único Deus e não pode mentir nem errar. Ele é verdade em sua plenitude absoluta, a Jonte e o fundamento de toda verdade, de toda realidade. Ele é a luz pela qual podemos conhecer a verdade.

O primeiro dos atributos morais de Deus é sua bondade. Ela não deve ser entendida em um sentido relativo ou utilitário, mas em um sentido absoluto. A bondade de Deus é perfeição, o conjunto de todas as bondades. Deus também é o bem supremo de todas as criaturas, o objeto de todo desejo da criatura. Como a fonte transbordante de todo o bem, a bondade de Deus é manifesta às suas criaturas como amor permanente, como longanimidade e, mais maravilhosamente, como graça. A doutrina da graça como favor voluntário imerecido oferecido por Deus aos pecadores foi primeiramente desenvolvida na igreja cristã por Agostinho. Quando a bondade de Deus comunica não somente benefícios, mas o próprio Deus, ela aparece como amor. Retratada como amor pactuai, marital, no Antigo Testamento, ela é supremamente revelada como ayanrj no Novo Testamento, o amor que o Pai dá ao Filho e por meio dele.

Deus é tanto santo quanto bom, moralmente perfeito. As pessoas e as coisas só se tornam santificadas em relação a Deus sendo escolhidas e separadas. Como YHWH é santo, ele quer para si um povo santo, um sacerdócio santo, uma morada santa. Quando seu povo é infiel, é a sua santidade que o incita a impor punição. A santidade pela qual YHWH se colocou em uma relação especial com Israel e que reivindica Israel totalmente para o serviço de YHWH é finalmente expressa de forma suprema no fato de que Cristo se entrega à igreja, a qual ele redime e purifica de todas as suas iniqüidades.

Estreitamente relacionada à santidade está a justiça de Deus, pela qual ele imparcial e justamente justifica os justos e condena os ímpios. A ira de Deus é terrível e deve ser levada a sério. Não obstante, na Escritura, embora a justiça retributiva de Cristo seja real, sua justiça

remunerativa é muito mais preeminente. Deus justifica os justos e os eleva a posições de honra e bem-estar. Esse também é o padrão para a justiça terrena - para reis, juízes e para todo israelita. YHWH é o verdadeiro juiz, e a manifestação de sua justiça é ao mesmo tempo a manifestação de sua graça.

Na dogmática, o termo "justiça" tem um significado mais amplo, como o conjunto de todas as virtudes divinas. A vantagem desse uso é criar oportunidade para defender a justiça de Deus contra críticos como os gnósticos, Márcion e os teólogos modernos, que só vêem Deus como amor. Deus não está sob obrigação externa, mas sua retidão e sua justiça repousam sobre um fundamento moral. Deus age pactualmente com a criação e em graça com seu povo. Ele se compromete por sua santidade e graça.

Os atributos que pertencem à soberania de Deus estão completamente fundamentados em sua vontade como Criador e Senhor de tudo. Ao contrário das tentativas feitas pelos filósofos racionalistas, nada pode ser considerado fora de seu alcance. A existência não pode ser derivada do pensamento absoluto sem uma vontade, mas uma vontade primária sem intelecto é cega, uma força obscura da natureza. Se a vontade é tão primordial quanto o esforço, nenhum repouso ou bem-aventurança é possível para a criatura, a não ser pela aniquilação da vontade, a perda da alma.

Esse não é o ensino da Escritura nem da teologia cristã. Em vez disso, a verdadeira bem-aventurança eleva a alma ao mais alto grau de amor. Há uma vontade em Deus: seu auto-amor absoluto é autovolição, não como algo produzido, mas como vontade de deleite eterno. Deus eternamente ama a si mesmo com amor divino e é completamente abençoado dentro de si mesmo. Deve-se distinguir essa vontade necessária *da vontade* livre *em relação às suas criaturas, que é o fundamento final de todas as coisas criadas.*

Partindo da liberdade absoluta de Deus, muitos teólogos começaram a pensar de acordo com o nominalismo medieval (Duns Scotus). Do livre-arbítrio absoluto de Deus, Scotus inferiu a liberdade da vontade humana tão absolutamente quanto possível. A vontade é a sede da bem-aventurança. A segunda tábua da lei podia ter sido diferente, o Logos podia ter assumido uma natureza diferente da natureza humana e a encarnação provavelmente teria acontecido independentemente do pecado. Deus poderia ter redimido a humanidade de outra maneira, até mesmo sem os méritos de Cristo. Essa posição nominalista separa a vontade de Deus de sua natureza e de suas perfeições, e resulta em completa arbitrariedade.

A teologia cristã, em sua doutrina de Deus, toma seu ponto de partida na natureza de Deus, não em sua vontade. A existência *das coisas depende de sua vontade, mas a natureza ou* essência *das coisas depende de sua mente. Deus cria e preserva o mundo por meio do Logos. Ele não age arbitrária ou acidentalmente, mas com sabedoria suprema.*

Podemos investigar os motivos ou razões de Deus, mas também devemos reconhecer os limites do conhecimento humano. Contra o panteísmo e o deísmo, a teologia cristã afirma que o mundo foi chamado à existência por um ato da livre e soberana vontade de Deus, e que Deus tem suas próprias razões sábias para sua vontade. A liberdade de Deus é a liberdade de um Deus sábio, justo, santo e misericordioso. Sua vontade é uma com seu ser, sua sabedoria, bondade e com todas as suas outras perfeições. A soberania de Deus é um poder ilimitado, mas não de um destino cego, de um acaso incalculável ou de uma força obscura da natureza. Em vez disso, é a vontade de um Deus Todo-Poderoso e de um Pai gracioso.

Deus é Pai para todas as suas criaturas, mas não no mesmo sentido. Em nosso mundo, há uma coisa que cria uma dificuldade especial para a doutrina da vontade de Deus, e essa coisa é o problema do mal, tanto o mal ético quanto o mal físico. Embora o mal esteja debaixo do controle de Deus, ele não pode ser objeto de sua vontade, como é o caso do bem. Uma distinção deve ser feita entre a vontade revelada de Deus e seu propósito oculto ou vontade decretiva. Ensina-se muito consistentemente na teologia reformada que a vontade real de Deus é a bondade de seu beneplácito, que essa vontade é idêntica ao seu ser e é eficaz.

A vontade oculta e a vontade revelada de Deus não são incompatíveis. Seu decreto ê sua vontade máxima, e sua vontade revelada indica o que ele deseja que façamos. A vontade revelada é a forma pela qual sua vontade oculta é realizada. Aqueles que negam a vontade revelada de Deus não levam o pecado a sério. A negação da vontade oculta de Deus corrói a fé na soberania de Deus. No primeiro caso, o risco espiritual é um otimismo raso. No segundo, um cinismo obscuro. Em fé e esperança, o teísmo cristão confiantemente afirma ambas as vontades.

Deus é onipotente em sua soberania. Nomes como Elohim, El Shaddai e Adonai indicam seu poder: ele é o rei poderoso e o Senhor sobre todas as coisas. Todas as suas obras proclamam sua onipotência. O nominalismo alegava que Deus não pode fazer nada, e a tradição platônica alegava que o mundo real é o único mundo possível. A Escritura e a ortodoxia cristã, ao contrário, enquanto afirmam que Deus não pode negar a si mesmo e que sua vontade e seu ser coincidem, também insistem em que o possível é maior do que aquilo que existe. O que a tradição reformada negou foi uma noção de "poder absoluto" que não era limitado pela própria natureza de Deus. A existência de Deus não é exaurida pela existência do mundo. Da mesma maneira, sua onipotência também transcende até mesmo o poder ilimitado manifesto no mundo.

Deus é o conjunto total de todas as perfeições, Aquele a respeito de quem nada maior, mais elevado ou melhor pode existir, em pensamento ou em realidade. Deus, em outras palavras, corresponde plenamente à idéia de Deus. Ele também tem perfeito conhecimento de si mesmo e instila em nosso coração uma impressão de si mesmo. Todo atributo de Deus é precioso para os crentes.

A NATUREZA ESPIRITUAL DE DEUS

[198] A simplicidade de Deus, que veio no fim da discussão dos atributos incomunicáveis de Deus, conduz, muito naturalmente (já que tudo o que é corpóreo é composto), à discussão da natureza espiritual de Deus. A Escritura, de fato, sempre fala de Deus ao modo humano, e atribui a ele uma série de órgãos e atividades físicas, mas, até mesmo quando faz isso, ela observa certa limitação. Dos órgãos internos do corpo, somente o coração e as "entranhas" são atribuídas a ele, nunca os órgãos de entrada de alimentos, digestão c reprodução. Visão, audição e olfato são atribuídos a ele, mas não o paladar e o tato. Em nenhum lugar um corpo é atribuído a ele. Embora o Antigo Testamento em nenhum ponto afirme explicitamente que Deus é Espírito, essa interpretação é básica para toda a sua descrição de Deus. Deus é YHWH, que desce ao seu povo e se revela de modo humano, mas, desde o início, ele também é Elohim, que está muito acima de tudo o que se refere à criatura. Ele é auto-existente (Êx 3.13, 14; Is 41.4; 44.6), eterno (Dt 32.40; SI 90.1ss.; 102.27), onipresente (Dt 10.14; SI 139.Iss.; Jr 23.23, 24), incomparável (Is 40.18, 25; 46.5; SI 89.7, 9), invisível (Êx 33.20, 23), "inesculpível" (Êx 20.4; Dt 5.8), pois não tem forma (Dt 4.12,15). Deus e os seres humanos se relacionam entre si como o "espírito" e a "carne" (Is 31.3). Embora freqüentemente se revele em teofanias, sonhos e visões e, nesse sentido, se faça visível (Gn 32.30; Êx 24.10; 33.11; Nm 12.8; Dt 5.24; Jz 13.22; lRs 22.19; Is 6.1), é por meio de seu Espírito que ele está presente em sua criação, e cria e sustenta todas as coisas (SI 139.7; Gn 2.7; Jó 33.4; SI 33.6; 104.30; *etc.)}*

No Novo Testamento, porém, a natureza espiritual de Deus é apresentada mais claramente. Não somente aprendemos com ela que Deus é eterno (Rm 16.26; lTm6.16; IPe 1.23; Ap 1.8; 10.6; 15.7), e onipresente (At 17.27,28; Rm 1.22, 23), mas Jesus também afirma isso diretamente quando ele diz que Deus é "espírito" (iTveú|ia) e, portanto, é necessário que adoremos a Deus em espírito e em verdade (Jo 4.24). Embora os apóstolos não repitam literalmente essa afirmação, eles têm o mesmo entendimento da natureza de Deus quando o chamam de "invisível" (Jo 1.18; cf. 6.46; Rm 1.20; Cl 1.15; lTm 1.17; 6.16; Uo 4.12, 20), uma posição que não é inconsistente com a promessa da visão dc Deus no estado de glória (Jó 19.26; SI 17.15; Mt 5.8; ICo 13.12; Uo3.2;Ap 22.4).

Corporeidade e antropomorfismo

Os pagãos tendem a interpretar erradamente e a negar essa natureza espiritual dc Deus (Rm 1.23). Nem mesmo a filosofia foi capaz dc se livrar das noções sensoriais de Deus.[2] O materialismo considera os átomos materiais como o fun-

[1] G. F. Ochler, *Theology of the Old Testament,* trad. Eilen D, Smith e Sophia Taylor (Edimbrgo: T. & T. Clark, 1892-93), §46; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4ª. ed., 2 vols. (Gõtlingen: Vandenhocck & Ruprecht, 1889), 496-504; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament,* organizado a partir de manuscritos do autor por S. D. F. Salmond (Nova York: Charles Scribner's, 1904), 106ss.

[2] K. F. Nõsgcn, *Der heilige Geist sein Wesen* (Berlim: Trowitzch & Sohn, 1905), lOss.

damento final da existência. O deísmo finitiza Deus, fazendo-o essencialmente semelhante aos seres humanos. Epicuro retrata os deuses como um grupo de filósofos, com corpos etéreos puros e distintos em gênero.[3] O panteísmo também não faz justiça à natureza espiritual de Deus. De acordo com Heráclito e os estóicos, a primeira causa deve ser concebida como material e física. Ao mesmo tempo, Deus é o poder primário, que, no curso do tempo, realiza todas as coisas e novamente as reabsorve em si mesmo.[4] Ora, todas essas escolas de pensamento exerceram influência sobre a igreja cristã e continuam fazendo isso até hoje. As teorias realistas, escatológicas, que eram muito comuns durante a segunda metade do século 2^{Q}, não estavam muito distantes da noção de que, em certo sentido, Deus é coipóreo. Não é totalmente certo que Tertuliano tenha atribuído um corpo material a Deus. Ele diz: "Quem negará que Deus tem um corpo, muito embora ele seja espírito? Pois o espírito tem seu próprio tipo exclusivo de corpo e forma".[5] Ele parece usar o termo "corpo" no sentido de "substância" quando diz: "Tudo o que existe é corpóreo cm um sentido único *(sui generis)-,* nada é incorpóreo, exceto aquilo que não existe", e, em outro ponto, ele fala da alma em termos igualmente realísticos.[6] Contudo, essa identificação entre "corpo" e "substância" é significativa: ela prova que Tertuliano só podia imaginar a substância como sendo corpórea. E, em outro texto, da mesma maneira, ele afirma que Deus não é mais isento de afetos que os seres humanos, embora, nele, eles estejam presentes de forma perfeita. Ele vai ainda mais longe ao dizer que concebe as "mãos" e "pés" que a Escritura atribui a Deus não em um sentido espiritual, mas em um sentido literal, conquanto, novamente, de maneira perfeita.[7] Tertuliano pode, portanto, ser chamado de pai do realismo bíblico. A tendência espiritualizante da escola de Alexandria, resultado de seu método exegético alegórico, caminhou muito na direção do antropomorfismo. De acordo com Orígenes, Melito, bispo de Sardes, atribuiu um corpo a Deus, mas não podemos saber até onde esse relato é verdadeiro.[8] No século 4^{2}, Audius e seus seguidores, assim como muitos monges egípcios, ensinaram um antropomorfismo semelhante, contra o qual, especialmente o tratado *Contra Anthromorphitas,* uma obra de Cirilo, foi dirigido.

Em anos posteriores, essa atribuição de um corpo a Deus aconteceu novamente no socianismo. Aqui, Deus é representado exclusivamente como um Senhor que tem poder sobre nós. Não se faz menção à simplicidade, infinitude, independência e espiritualidade de sua natureza.[9] Crell afirmava que a palavra "espírito", quando aplicada a Deus, a um anjo ou à alma não era usada de modo confuso e analógico, mas de modo unívoco.[10] Vorstius, reproduzindo

[5] E. Zeller, *die Philosophie der Griechen,* 3ª. ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Vcrlag [L. W. Reisland], 1895), IV, 433.
'Zeller, *Philosophie der Griechen*, IV^{3}, 133-46.
[5]Tertuliano, *Against Praxeas,* 7.
[6]Tertuliano, *On the Ressurrection of the Flesh,* 11*; idem, A Treatise on the Soul,* 6.
[7] Tertuliano, *Against Marcion,* II, 16.
[8] Cf. Streib, "Melito von Sardes", *PRE*^{2}, IX, 539.
[9] *The Racovian Catechism,* q. 53.
[10] J. Crell, *Líber deo ejusque attributis,* 1, c. 15.

Tertuliano, afirmou que "devemos atribuir a Deus um corpo real, se, por corpo, queremos nos referir a uma substância real e sólida".[11] A teosofia também ensina que Deus, em certo sentido, definitivamente tem um corpo e, portanto, que os seres humanos são, também fisicamente, criados à imagem de Deus. Na cabala, os dez *sefiroth,* isto é, os atributos ou modos nos quais Deus se revela, são chamados, coletivamente, de Adam Qadmon, isto é, o primeiro ser humano celestial, porque a forma humana é a mais elevada e mais perfeita revelação de Deus, e Deus é representado desse modo na Escritura.[12] Isso, por sua vez, deu origem à interpretação defendida pelos teosofistas cristãos com relação à doutrina da Trindade, a saber, de que Deus que não é um ser quiescente, mas um eterno tornar-se vida, não apenas se move internamente das trevas para a luz, da natureza para o espírito, mas também externamente se cerca de um tipo de natureza, corporeidade, glória ou céu no qual assume uma forma e glorifica a si mesmo. Esse é o quadro que encontramos na obra de Bõhme, Oetinger, Baader, Delitzsch, Auberlen, Hamberger[13] e outros.

Finalmente, nem mesmo o panteísmo moderno faz justiça à natureza espiritual de Deus. Spinoza atribuiu à substância a propriedade de "extensão".[14] E, na filosofia de Hegel, Schleiermacher, von Hartmann *(et al.),* o mundo é um componente essencial do infinito. "Sem o mundo, Deus não é Deus."[15] Deus e o mundo são correlatos: dão expressão à mesma existência, primeiro como unidade, depois como totalidade.[16] Esse panteísmo, de fato, continua a falar - até mesmo com certa predileção - em Deus como espírito. No entanto, é difícil dizer o que isso significa. Hegel usa o termo "espírito" (ou "mente") especialmente para denotar o estágio final e mais elevado que a idéia, em seu desenvolvimento por meio da natureza, alcança na humanidade, especialmente na filosofia. "A lógica se toma natureza e a natureza se torna Espírito (Mente)."[17] Hegel ainda busca a essência do espírito (Mente) na idealidade, no "simples ser-em-

[11] Cf. I. Domer, *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie* (Berlim: W. Hertz, 1883), 279.

[12] A. Franck, *The Kabbctlah* (Paris: L. Hachette, 1843), 179. Nota do organizador: TI: *The Kabbaiah* (Nova York: Arno Press, 1973).

[13] Jakob Bõhme e Johannes Claassen, *Jakob Bõhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke*, 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885), I, 32, 157; II, 61; F. C. Oetinger, *Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet* (Stuttgart: J. F. Steinkopft, 1852), 109ss.; Franz von Baader e Johannes Claassen, *Franz von Baaders Leben und theosophischen Werke ais lnbegriff christlicher Philosophie,* 2 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopft, 1886-87), II, 110, 112; Franz Delitzsch, *A System ofBiblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 58ss.; K. A. Auberlen, *Die Theosophie Friedrich Oetingers* (Tübingen: L. F. Fues, 1847), 147ss.; Hamberger, in *Jahrbücher für deutsche Theologie* 8 (1863): 448.

[14] B. Spinoza, *Ethics,* II, prop. 1,2.

[15] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy ofReligion,* trad. R. F. Brown, P. C. Hodgson, e J. M. Stewart, com a ajuda de J. P. Fitzer e H. S. Harris (Berkeley, Los Angeles e Londres: University of Califórnia Press, 1984), 323 *{Philosophie der Religion [Lectures of 1827],* in *Sàmlliche Werke*, 26 vols. [Stuttgart: F. Fromann, 1949-59}, XV, 138; *Werke,* XI, 122). Nota do organizador: quando possível, as referências aos escritos de Hegel serão citadas a partir da moderna edição de Suittgart ou de uma edição inglesa. O título da obra dc Hegel e a citação original de Bavinck, *Werke,* serão dados entre parênteses.

[16] F. Schleiermacher, *Dialektik(*Berlim: G. Reimer, 1839), 162.

[17] G. F. Hegel, *System der Philosophie,* parte 3: *Die Philosophie des Geistes,* in *Sàmtliche Werke,* X (1958), 474 *(Werke* VII/2,468).

si-mcsmo", no "eu",[18] mas Deus se torna Espírito (Mente) somente mediante um longo processo nos seres humanos e por meio deles. Outros começaram a usar a palavra "espírito" para designar a causa final imanente das coisas, sem a conotação de uma existência própria distinta ou de uma vida pessoal consciente.[19] Von Hartmann descreve o inconsciente como espírito puro, inconsciente, impessoal e absoluto, e, por isso, chama sua filosofia de "monismo espiritualista" e "panpneumatismo".[20]

Contra todas essas escolas de pensamento, a igreja e a teologia cristã sempre sustentaram a espiritualidade de Deus.[21] Em vez de ser tratada separadamente, ela geralmente era incluída na simplicidade de Deus,[22] mas foi igualmente sustentada e defendida por teólogos católicos romanos, luteranos e reformados.[23] O termo era usado para significar que Deus é uma substância exclusiva, distinta do universo, imaterial, imperceptível aos sentidos humanos, sem composição ou extensão. Os seres humanos podem ter uma leve impressão dessa substância imaterial pela analogia da natureza espiritual que encontram em si mesmos. No entanto, a natureza de sua própria alma não é diretamente conhecida por eles. Observando todos os tipos de fenômeno físico dentro de si mesmos, eles inferem, a partir desses fenômenos, uma substância espiritual subjacente, mas a essência da alma como tal escapa à sua observação. E a espiritualidade de Deus ainda é de uma natureza muito diferente e de um tipo exclusivo. O termo "espírito", quando aplicado a Deus, aos anjos e à alma não deve ser entendido unívoca e sinonimamente, mas analogicamente. Isso fica evidente pelo fato de que o espírito de seres angelicais e humanos é de caráter composto, não, de fato, no sentido de ser composto de elementos de matéria, mas no sentido de ser composto de "substância" e "acidentes", de "potencialidade" e "ato", e estar, portanto, sujeito a mudança. Em Deus, porém, esse tipo de composição não está mais presente do que as partes do corpo. Ele é existência pura. Isso também fica evidente pelo fato de que, como "espírito", Deus não é apenas o "Pai dos espíritos" [Pai espiritual] (Hb 12.9), mas também o Criador e o Pai de todas as coisas visíveis. Todas as coisas visíveis vieram à existência a partir das coisas que não aparecem (Hb 11.3), mas têm sua origem cm Deus como Espírito. Deus, como ser espiritual, é o autor não apenas de tudo o que é chamado de "espírito" (weú|ia) e "alma" (ijjuxfi), mas também de tudo o que é chamado de "corpo" (owˆ[ia), c "carne" (aáp£) nas categorias de criaturas. Portanto, a

[K] *Idem, Werke,* 14ss., 18ss.

"Cf. R. Eisler, *Wörterbuch derphilosophischen Begriffe,* veja v. "Geist".

[20] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 1 I[a]. ed., 3 vols. (Leipzig: H. Haacke, 1904), II, 457; *idem, Philosophische Fragen der Gegenwart* (Leipzig e Berlim: W. Friedrich, 1885).

[21] Irineu, *Against Heresies,* II, c. 13; Orígenes, *On First Principies,* 1,1,6; *idem, Against Celsus,* VII, 33ss.; Agostinho, *The Trinity,* XV, 5; *idem, City of God,* VIII, 5; *idem, Confessions,* VI, 3; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* 1,11; II, 3.

[22] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 8,4ss.; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 3, art. 1,2; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 20; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* II, c. 1.

[23] *Theologia Wirceburgensi,* III, 27-34; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 68; J. Gerhard, *Loci theol.,* c. 8, seção 1; John Forbes, *Instructiones historico-theologicae de doctrina Christiana,* 1, c. 36; P. van Mastricht, *Theologia,* II, 6.

espiritualidade de Deus se refere à perfeição de Deus, que o descreve, negativamente, como sendo imaterial e invisível, analogamente ao espírito dos anjos e dos seres humanos, e, positivamente, como oculto, simples (não-composto), fundamento absoluto de todos os seres criados, somáticos e pneumáticos.

Essa espiritualidade de Deus, totalmente distinta, também era entendida no passado e, por essa razão, alguns teólogos propuseram que chamássemos o espírito dos anjos e dos seres humanos de "corpo", e que o termo "espírito" fosse reservado como uma caracterização distinta do ser único de Deus,[24] ou então que não atribuíssemos nem corporeidade nem incorporcidade a Deus, pois ele está acima e além de ambas as descrições.[25] Mas essas sugestões não merecem apoio porque alimentam uma interpretação errada e, também, porque aqueles que as fazem se esquecem de que, embora todo o conhecimento de Deus seja analógico, essa analogia é mais claramente evidente em uma classe de criaturas que em outra e é mais obviamente aplicável ao mundo das coisas invisíveis do que ao mundo das coisas visíveis. É igualmente errado, por outro lado, dizer, com Descartes, que a essência do espírito é "pensamento"[26] e unir-se aos teólogos cartesianos ao descrever Deus como "coisa pensante"[27] ou como "a intelecção mais pura e mais perfeita".[28] Ao fazer isso, imediatamente igualamos a natureza espiritual de Deus à sua personalidade, como, de fato, ocorre na obra de Reinhard, Wegscheider e outros.[29] O panteísmo, conseqüentemente, não sabe o que fazer com a natureza espiritual de Deus e fez dela uma expressão que não tem sentido, palavras vazias que não correspondem à realidade. Por essa razão é importante manter a espiritualidade de Deus como um termo para designar sua *substância incorpórea.* O termo como tal é insuficiente para implicar personalidade, autoconsciência e autodeterminação. Em Deus tudo isso, é claro, está implícito, porque ele é um ser simples, mas não no termo como tal. A consciência animal e as imagens inconscientes nos seres humanos provam suficientemente que "espiritualidade" e "personalidade" não são idênticas. Aquilo que está implicado na palavra "personalidade" só poderá ser discutido mais adiante, na doutrina da Trindade, e a autoconsciência c autodeterminação serão tratadas quando discutirmos as propriedades do intelecto e da vontade. Aqui, sob a rubrica da espiritualidade, nosso objetivo é sustentar a natureza espiritual de Deus. A correta compreensão dessa natureza é tão importante precisamente porque sobre ela repousa todo o caráter do nosso culto e do nosso serviço a Deus. O culto em espírito e em verdade é baseado na espiritualidade de Deus. Ela - cm princípio e para sempre - elimina toda a adoração a imagens.

[24] Cf. Agostinho, *Epist.* 28.

[25] D. Petavius, "DcDco", in *Theol. dogm.,* II, c. 1, §§14-16.

"Descartes, *Discourse on the Methodof Righily Conducting the Reason,* c. 4, in *The Philosophical Works of Descartes*, 1,79-130.

[27] Chr. Wittichius, *Theologia pacifica, c.* 15, §218.

[28] F. Burmann, *Syn. theol.,* I, 17, 4.

[29] F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 111; J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §64.

Invisibilidade

[199] Diretamente implicada na espiritualidade de Deus está sua invisibilidade, um atributo expressamente ensinado pela Escritura.[30] Na igreja cristã, conseqüentemente, há pouca divergência sobre a questão de se Deus pode ser visto por olhos humanos, uma possibilidade que foi negada geralmente para esta dispensação e para a próxima. Apenas uns poucos - socinianos, audianos, Vorstius e vários luteranos, como Quenstedt, Hollaz, Hulsemann, Maius, Jaeger *(et al.)* - aceitaram essa possibilidade[31] e recorreram a teólogos reformados, como Alsted e Bucanus.[32] No entanto, Gerhard deixou a questão sem solução e Baier e Buddeus se limitaram ao "conhecimento intelectual".[33] Quanto ao restante, todos sustentaram que Deus, sendo um espírito, não pode ser percebido pelos sentidos.[34] Se, de qualquer modo, pudemos falar em "ver a Deus", isso deve ser restrito à possibilidade de vê-lo com os olhos da alma ou do espírito.

Sobre esse pano de fundo, porém, pode-se levantar a questão de se é possível uma contemplação imediata, face a face de Deus. Deus pode, como o escolasticismo disse que podia, ser visto "como é em si mesmo, em substância ou essência" *(ut est in se per essentiam, in substantia ve essentia)*? O consenso era que essa visão de Deus, com respeito à sua "essência" (*visio Dei per essentiam)* seria, de qualquer maneira, possível apenas no estado de glória. Sobre a terra, essa visão de Deus não seria possível a ninguém. Na melhor das hipóteses, por um ato especial da graça de Deus, e apenas por um momento, esse privilégio foi concedido a Moisés (Êx 34), a Isaías (Is 6), e a Paulo (2Co 12).[35] A grande maioria, porém, afirmou que também a visão de Deus concedida aos patriarcas, aos profetas e aos apóstolos sempre ocorreu de forma mediata, digamos, por uma nuvem, ou algum sinal, ou uma manifestação física.[36]

A verdadeira questão, porém, era se, no estado de glória, há algo como "ver a Deus" em sua essência. Os pais da igreja falam freqüentemente de uma visão dc Deus reservada para os crentes no céu,[37] mas nunca mencionam uma visão de Deus "com respeito à sua essência". Eles apenas dizem, com as Escrituras, que os bem-aventurados verão a Deus "não em um espelho, mas face a face". Eles também acrescentam que, embora Deus seja invisível, ele pode se fazer visível e se revelar aos seres humanos. "Não está em nosso poder vê-lo, mas está em

[30] Cf., pp. 190-191 (n°. 198).

[31] J. A. Quenstedt, *Theologia,* I, 554ss., 566; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* 458.

[32] J. H. Alsted, *Theologia scholastica didactica exhibens locos communes theologicos,* 849; G. Bucanus, *Inst. lheologicae* (1648), 443.

[33] J. Gerhard, *Loci theol.,* loc. 31, §144; J. W. Baier, *Compendium theologiae positivae,* I, c. 6; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis,* II, c. 3, §4.

[34] Irineu, *Against Heresies,* II, 6; IV. 20; Orígenes, *Against Celsus,* VII, 33ss.; Agostinho, *City of God,* XXII, 29; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 12, art. 3, ad. 3; P. Vermigli, *Loci comm.,* 8, 9; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, 225.

[35] Agostinho, *Epist.* 112; *idem, Literal Meaning of Genesis,* XII, 27; Basílio de Cesaréia, *On the Haxaêmeron,* hom. *I*; Hilário de Poitiers, *On the Trinity,* V.

[36] D. Pctavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VII, c. 12.

[37] De acordo com Irineu, *Against Heresies,* IV, 20; Clemente de Alexandria, *Stromateis,* V, c. 1; Gregório de Nazianzo, *Oration* 34; Agostinho, *City of God,* XXII, 29; *idem, Literal Meaning of Genesis,* XII, 26.

seu poder aparecer a nós."[38] Outros como Crisóstomo, Gregório de Nissa, Cirilo de Jerusalém, Teodoreto, Jerônimo, Isidoro *{et ai),* conseqüentemente, negaram que, no porvir, poderemos vê-lo "com respeito à sua essência". Os teólogos católicos romanos não sabem o que fazer com as declarações desses pais da igreja. Vasquez claramente admite que "se quisermos ser honestos, dificilmente seremos capazes de interpretar esses pais da igreja em um sentido favorável". Outros, porém, enfraquecendo essas declarações, tentam explicá-las dizendo que elas se referem a uma contemplação física de Deus, ou à visão de Deus nesta vida, ou ao conhecimento absoluto de Deus, que é e permanecerá sendo inatingível até mesmo no céu.[39]

Gradualmente, porém, sob a influência do misticismo neoplatônico, que influenciou profundamente Pseudo-Dionísio, surgiu uma interpretação diferente da contemplação de Deus. Ela foi concebida como uma contemplação de Deus em sua essência, "como ele é em si mesmo". Nessa interpretação, Deus não desce mais aos seres humanos. Em vez disso, por um dom sobrenatural, os seres humanos são elevados a Deus e divinizados. Gregório Magno já dizia que Deus será visto não somente em sua glória, mas também em sua natureza, "pois sua natureza é sua própria perspicuidade, e a perspicuidade é sua própria natureza".[40] Próspero falou sobre os bem-aventurados no céu "contemplando, dentro de seu coração, a substância de seu próprio Criador".[41] Bernard diz que Deus será visto em todas as suas criaturas, mas que a Trindade também será vista em si mesma.[42] O Concílio de Florença declarou que as almas "imediatamente depois de sua entrada no céu, obtêm uma clara visão do único e trino Deus como ele realmente é - porém, em proporção à diversidade de seus méritos, um obtém essa visão mais perfeitamente que o outro".[43] O escolasticismo, a esse respeito, encontrou muito espaço para especulação e fez uso generoso dela. Com relação à doutrina dos "dons acrescentados", ele ensinou que os seres humanos, somente com seus dons naturais, são incapazes de alcançar essa visão de Deus e que eles precisam de uma "ajuda divina" que aumente, eleve e complete os dons naturais. Via de regra, essa ajuda sobrenatural foi descrita com o termo "luz de glória". Muita divergência surgiu, porém, a respeito da natureza dessa luz, se ela é objetiva ou subjetiva, se era a Palavra ou o próprio Espírito, embora também fosse geralmente admitido que se tratava de "algo criado, dado ao intelecto no modo de disposição". Quanto ao mais, tornou-se doutrina comum que Deus, em sua essência, é o objeto de contemplação, e, portanto, que os bem-aventurados vêem em Deus tudo o que é inseparável de sua essência, portanto, tanto os atributos quanto as pessoas. Os tomistas afirmaram que a essência de Deus não

[38] Ambrósio, in D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VII, c. 7.

[39] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 12, art. 1,ad. 1; *idem, Sent.,* IV, dist. 49, q. 1,art. 1,ad. 1; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VII, c. 5; *Theologia Wirceburgensi,* III, 82-86.

[40] Gregório Magno, *Moralia in lobum,* 1.18, c. 28. Nota do organizador: TI: *Morais in the Book of Job,* 3 vols. cm 4 (Oxford: J. H. Parker, 1844-50).

[41] Próspero de Aquitânia, *De vita contemplativa* (Speyer: Peter Drach, 1486), c. 4.

[42] Bernardus Zanc, *Sermon* 4, in *Oratio in festo omnium sanetorum* (Roma: Johann Besicken, 1500-1599?).

[43] Cf. H. Denzinger, *Enchiridion,* n®. 430,456, 588, 870, 875.

pode ser contemplada sem as pessoas, nem um atributo sem os outros, enquanto os nominalistas e os scotistas afirmavam a posição oposta. Todos concordavam, além disso, que o próprio Deus e tudo aquilo que está (formalmente) nele, isto é, pertence à sua essência, é o objeto dessa contemplação, mas, novamente, houve divergência sobre a questão de isso incluir ou não aquilo que está (eminentemente) nele, isto é, se aquilo que Deus chamou à existência de acordo com seus decretos está incluso nesse objeto de contemplação. Via de regra, essa questão foi respondida afirmativamente para justificar a invocação de anjos e dos bem-aventurados no céu, que, de acordo com essa interpretação, observam em Deus tudo o que irá acontecer e, portanto, sabem as necessidades dos crentes sobre a terra. Muito embora tenha sido acrescentada a cautela de que a visão de Deus não é o mesmo que compreensão e difere nos crentes de acordo com seus méritos, essa doutrina resultou na dcificação dos seres humanos. A criatura humana, tendo recebido um dom sobrenatural, por seus próprios méritos se eleva a um nível superior e se torna como Deus.[44]

Com respeito a essa visão de Deus, os teólogos da Reforma tomaram posições diferentes. Os luteranos ficaram inclinados a aceitar não somente uma visão mental, mas também uma visão corpórea de Deus em sua essência. Em sua opinião, Deus é tão grande em poder que pode iluminar os bem-aventurados no céu para capacitá-los a vê-lo em sua essência, também com seus olhos corporais.[45] Até mesmo alguns pensadores reformados consideraram que essa visão da essência de Deus não era impossível.[46] Mas a maioria deles, apegando-se a [uma promessa de] glória preparada para os crentes, que ultrapassa todo entendimento, ou colocou de lado as "questões espinhosas" do escolasticismo ou rejeitou totalmente a visão de Deus em sua essência.[47]

---

[44] P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 49; T. de Aquino, *Summa theol,* I, q. 12; 1,2, q. 3, csp. art. 12; I, q. 4, art. 2; *idem, Summa contragentiles,* III, c. 38-63; *idem, Sent.,* IV, dist. 49, q. 1, 2; Boaventura, *Breviloquium,* VII, c. 7; Hugo dc São Vítor, *De sacramentis christianae fidei,* livro 2, pt. 18, c. 16; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VII, c. 1-14; M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae,* I, c. 9; *Theologia Wirceburgensi,* III, 67-90; G. Perrone, *Prael. theol.,* III, 266-76; G. Jansen. *Prael theol,* III, 913-35; C. Pesch, *Prael dogm.,* III, 23-44; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt,* 2ª. ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), II, 122-34; M. J. Schecbcn, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (1873-1903; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933), 1, 562ss.; II, 294ss.; Nota do organizador: TI: *A Manual of Catholic Theology: Basedon Scheeben's "Dogmatik",* por Joseph Wilhelm e Thomas B. Scanell, 4ª. ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.; Nova York: Benziger Brothers, 1909).

[45] Cf., pp. 195-196 (n° 199).

[46] Heinrich Bullinger, sobre João 1.18, *In divinum Jesu Christi [...] Evangelium secundum Ioannem* (Tigvri: Froschouer, 1561); A. Polanus, *Syn. theol,* 9,518; *Synopsis purioris theologiae,* LII, 11-24; John Forbes, *De visione beatifica,* in *Opera omni,* 2 vols. (Amsterdã: H. Wetstenium & R. & G. Wetstenios, 1702-3), 1,282-89.

[47] J. Calvino, *Institutos,* III.xxv.l 1; David Pareus, sobre 1 Coríntios 13.12, *In divinam adCoríntiosPriorem S. Pauli apostoli epistolam commentarius* (Heidelberg Rhodius, 1613-14); André Rivet, sobre Salmo 16.11, *Commentarius in Psalmorum propheticomm: De misterijs evangelicis decadem selectam* (Roterdã: A. Leers, 1645), II, 68; Lambert Danaeu, sobre ITimóteo 6.16, *Epistolam ad Timotheum commentarius* (Genebra: E. Vignon, 1577); Franciscus Gomaras, sobre João 1.18, *Opera theologica omnia* (Amsterdã: Joannis Janssonii, 1664), 249-52; Johannes Maccovius, *Theologia polemica,* in *Maccovius redivivus* (Franeker: Typis Idzardi Alberti & Sumptibus Ludovici Elzevirii, 1654), 162. Nota do organizador: para uma bibliografia completa das obras de Maccovius, veja A. Kuyper Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), apêndice B, pp. 405-7; J. Hoombeek, *Inst. theol.,* XVI, 20; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XX, q. 8; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* III, 37; XXVIII, 138; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* VI, 720; c. Vitringa, *Doct. christ.,* IV, 18-25; especialmente G. Voctius, *Select disp.,* II, 1193-1217; cf. também S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, seção 2, c. 4; Phillip van Limborch, *Theol. christ.,* VI, 13,6.

Essa modéstia está, certamente, de acordo com a Escritura. A Bíblia, de fato, ensina que os bem-aventurados no céu contemplam a Deus, mas não entra em detalhes sobre isso e expressamente afirma que Deus é invisível. A visão que aguarda os crentes é descrita por Paulo como "conhecer como também sou conhecido". Se Deus, como todos aceitam, não pode ser conhecido perfeitamente, isto é, em sua essência, mas é incompreensível, ele também é invisível em sua essência. Afinal, "visão quanto à essência" e "compreensão" são sinônimos. Deus, além disso, é infinito, e os seres humanos são finitos e permanecem assim também no estado de glória. Os seres humanos, portanto, nunca podem ter mais que uma visão humana finita de Deus. Portanto, embora o objeto seja infinito, sua representação na consciência humana é e será finita. Mas, nesse caso, a visão de Deus não pode ser "com respeito à sua essência". Toda visão de Deus, então, requer sempre um ato de condescendência (auYKaTafkaiç) divina, uma revelação pela qual Deus, por sua parte, vem até nós e se torna cognoscível. Mateus 11.27 ["Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar"] continua tendo força no céu. Um corolário da visão de Deus em sua essência seria a deificação da humanidade e a eliminação da fronteira entre o Criador e a criatura. Isso estaria de acordo com o misticismo neoplatônico adotado por Roma, mas não com o misticismo da Reforma, pelo menos não com o da igreja e da teologia reformadas. Pois, na teologia católica, os seres humanos são elevados acima de sua própria natureza por um dom sobrenatural (*idonum supernaturale),* tornando-se, assim, realmente seres diferentes, seres humanos divinos e sobrenaturais (*homo divinus et supernaturalis*).[48] Mas, independente de quão elevado e glorioso os teólogos reformados tenham concebido o estado de glória, os seres humanos continuam sendo seres humanos ali, de fato, elevados acima "de sua posição natural", mas nunca "acima de sua própria espécie" e "daquilo que é análogo a ela".[49] A bem-aventurança da humanidade está, realmente, na "visão beatífica de Deus", mas essa visão sempre será de tal maneira que a natureza humana limitada sempre será apta para ela. A divinização (Gecooiç), como Roma a ensina, se encaixa no sistema da hierarquia de Pseudo-Dionísio, mas não tem apoio na Escritura.[50]

Os ATRIBUTOS INTELECTUAIS

[200] Toda a Escritura pressupõe a consciência e o conhecimento de Deus. Ele é luz e nele não há trevas (Uo 1.5). Ele habita em luz inacessível (lTm 6.16) e é a fonte de toda luz na natureza e na graça (SI 4.6; 27.1; 36.9; 43.3; Jo 1.4, 9; 8.12; Tg 1.17; *etc.).* Implícito na designação "luz" está o fato de que Deus

[48] R. Belarmino, "De justitia", *controversiis,* V, 12.

[49] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XX, q. 8, 12.

[50] Cf., pp. 521-600 (rT 279-300), o locus sobre a imagem de Deus; também Stuckert, "Vom Schauen Gottes", *Zeitschrftfür Theologie undKirche* 6/6 (1896): 492-544.

é consciente de si mesmo, que ele conhece todo o seu ser perfeitamente e que nada nesse ser está escondido de sua consciência.

A luz na Escritura, certamente, também significa pureza, virtude, santidade, além de alegria, prazer e bem-aventurança (SI 27.1; 36.9; 97.11; Is 60.19; Jo I.4; Ef 5.8), assim como "trevas" é um retrato não apenas da ignorância e do erro, mas também de impureza e corrupção moral, sofrimento e miséria (SI 82.5; Ec 2.13, 14; Is 8.22; Mt 4.16; 8.12; Lc 22.53; Jo 3.19; Rm 13.12; Ef 5.8ss.; IPe 2.9; *etc.).*

Não obstante, o que se destaca no uso da palavra "luz" é seu significado intelectual. Pois, em primeiro lugar, a principal função da luz é tornar manifesto aquilo que está escondido e envolto em trevas. A luz é o elemento que torna as coisas visíveis (Ef 5.13). Correspondendo a ela, no mundo da mente, temos a consciência (Pv 27.19; ICo 2.11; Mt 6.22,23). Entretanto, esse significado intelectual conduz naturalmente, por assim dizer, ao significado moral. Pois, quando o pecado polui nosso próprio ser, nós nos escondemos, amamos as trevas, não nos atrevemos a nos mostrar e não nos vemos mais como verdadeiramente somos (Gn 3.8; Jo 1.5; 3.19; *etc.).* Inversamente, quando, por meio de Cristo, aquele que é a luz (Jo 1.4, 5; 8.12; 9.5; 12.35; 2Co 4.4), Deus brilha em nosso coração e nos dá a luz do conhecimento da sua glória na face de Jesus Cristo (2Co 4.6), reconquistamos a coragem de olhar para nós mesmos, aprendemos a amar a luz e novamente andamos nela (Mt 5.14, 16; Jo 3.21; Rm 13.12; Ef 5.8; Fp 2.15; lTs 5.5; lJo 1.7ss.; *etc.).* Portanto, o termo "luz", quando aplicado a Deus, antes de tudo significa que Deus entende e conhece completamente a si mesmo, pela razão de que o pecado nunca pode contaminá-lo. Nele não há nem pode haver treva alguma. Ele é completamente luz. Ele vive na luz e ele mesmo é a fonte de toda luz. A vida trinitariana de Deus também é completamente consciente (Mt 11.27; Jo 1.17, 18; 10.15; 1C**O**2.10).

Conhecimento

Além disso, Deus é consciente de tudo e conhece tudo o que existe fora de seu ser. A Escritura cm nenhum ponto nem sequer sugere que exista alguma coisa que lhe seja desconhecida. De fato, o modo pelo qual ele obtém conhecimento é geralmente manifesto em linguagem notavelmente antropomórfica (Gn 3.9ss.; II.5; 18.21; *etc.),* mas ele conhece tudo. A noção de que algo pode ser desconhecido por ele é rejeitada como absurda. Aquele que fez o ouvido não ouve e aquele que fez o olho não vê (SI 94.9)? Repetidamente se faz menção de sua sabedoria, poder, conselho, entendimento e conhecimento: HąDįl rŋiH} rŋ? TQP), yvŵaiç aocJ)ía (Jó 12.13; 28.12-27; Pv 8.12ss.; SI 147.5-; Rm 11.33; 16.27; Ef 3.10ss.; *etc.).* Todas as criaturas estão dentro da abrangência de seu conhecimento. Ele se estende a todas as coisas e, portanto, é onisciência no sentido estrito. Seus olhos percorrem toda a terra (2Cr 16.9). Diante dele nenhuma criatura está escondida, mas tudo está aberto e colocado diante de seus olhos (Hb 4.13). O menor e mais insignificante detalhe (Mt 6.8, 32; 10.30), as coisas

mais profundamente guardadas: o coração e a mente humana (Jr 11.20; 17.9, 10; 20.12; SI 7.10; IRs 8.39; Lc 16.15; At 1.24; Rm 8.27), os pensamentos e reflexões (SI 139.2; Ez 11.5; ICo 3.20; 1TS2.4; Ap 2.23); a origem, a natureza e todas as ações humanas (SI 139); a noite e as trevas (SI 139.11,12); o inferno e a perdição (Pv 15.11); a maldade e o pecado (SI 69.5; Jr 16.17; 18.23; 32.19), as condições (ISm 23.10-13; 2Sm 12.8; 2Rs 13.19; SI 81.14,15; Jr 26.2, 3; 38.17-20; Ez 3.6; Mt 11.21) e as coisas que acontecerão no futuro (Is 41.22ss.; 42.9; 43.9-12; 44.7; 46.10), particularmente o fim da vida de uma pessoa (SI 31.16; 39.6; 139.6, 16; Jó 14.5; At 17.26; *etc.)* - tudo isso é conhecido por Deus. Ele conhece tudo (lJo 3.20). Esse conhecimento não é, *a posteriori,* obtido pela observação, mas, *a priori,* está presente desde a eternidade (ICo 2.7; Rm 8.29; Ef 1.4, 5; 2Tm 1.9). Seu conhecimento não pode ser aumentado (Is 40.13s.; Rm 11.34); ele é certo e específico (SI 139.1-3; Hb 4.13), de modo que todas as revelações de Deus são verdadeiras (Jo 8.26; 17.17; Tt 1.2). Todas as suas obras nos revelam sua sabedoria (SI 104.24; 136.5; Ef3.10; Rm 11.33) e nos incentivam a louvá-lo e adorá-lo (SI 139.17ss.;Is 40.28; Jo 11.7ss.;Rm 11.33; ICo 2.11).

O conhecimento que Deus tem de si mesmo e do universo é tão decisiva e claramente ensinado na Escritura que, em todas as épocas, foi reconhecido na igreja cristã. No entanto, o panteísmo organizou um ataque contra ele. Como ele não atribui a Deus uma existência própria distinta do mundo, não pôde atribuir a ele uma consciência distinta. Spinoza, de fato, ainda falou sobre o pensamento como um atributo de Deus e chamou Deus de "uma coisa pensante" *(res cogitans).*[51] Porém, distinguindo entre pensamento e intelecto, ele chamou o segundo de "certo modo de pensar" que ocorre não na "natureza geradora" *(natura naturans),* mas na "natureza gerada" *(natura naturata),*[52] e todos esses modos de pensar, juntos, constituem o intelecto infinito e eterno de Deus.[53] Por meio de Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer, esse panteísmo levou à *Filosofia do inconsciente,* de Eduard von Hartmann. No primeiro volume de sua obra, von Hartmann demonstra em profundidade o significado universal do inconsciente e, então, afirma que esse inconsciente é um em todas as coisas.[54] E, embora o autor prefira não chamar esse inconsciente de Deus,[55] em sua obra ele assume o lugar de Deus. Às vezes ele interpreta esse inconsciente não como cego e analógico (como a vontade, em Schopenhauer), mas como clarividência, como o instinto nos seres humanos e nos animais, e como possuidor de uma inteligência totalmente conhecedora, totalmente sábia, superconsciente.[56] No entanto, ele nega que essa consciência seja parte do inconsciente. Pois a consciência sempre implica uma distinção entre o sujeito e o objeto. Conseqüentemente, ela sempre envolve limitação e pressupõe individualização, até mesmo

[51] B. Spinoza, *Ethics,* II, prop. 1.
[52] *Ibid.,* I, prop. 31.
[53] *Ibid.,* V, prop. 40 escol.
[54] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 11ª. ed., II, 155ss.
[55] *Ibid.,* II,201.
[56] *Ibid.,* II, 176ss.

um corpo.[57] No momento em que a consciência é vista de maneira absoluta, ela perde sua forma e se torna inconsciente.[58] Se o Absoluto ainda tivesse uma consciência própria independente da consciência individual, aquela seria imediatamente engolida por esta. O monismo, ele afirma, é incompatível com um ser divino consciente. Esse ser não seria imanente no mundo, mas separado dele. O Absoluto, embora seja a causa de toda consciência, não é consciente.[59] É especialmente errado atribuir consciência ao Absoluto, pois isso pressupõe uma distinção entre sujeito e objeto, uma auto-reflexão que não pode ocorrer no Absoluto.[60] O panteísmo, portanto, nega a Deus tanto o conhecimento do mundo ("consciência do mundo"), autoconsciência do mundo interior, *quanto* o conhecimento de si mesmo ("autoconsciência"), consciência extramundana ou intradivina. Até mesmo quando o Absoluto chega à consciência nos indivíduos, ele conhece o mundo, mas não a si mesmo.[61]

Ora, podemos concordar com quase tudo que von Hartmann diz sobre o poder e a importância do inconsciente nas criaturas. O inconsciente, de fato, desempenha um papel importante na vida dos animais e dos seres humanos. No entanto, é digno de nota que von Hartmann nem sequer questiona se esse poder extenso do inconsciente não pressupõe e requer precisamente a inteligência de Deus. É certamente verdade que existem muitos exemplos de ações inconscientes que são significativas. No entanto, nesses casos, o inconsciente, nos seres humanos e nos animais, não age com um propósito. O que acontece é que a mente humana consciente vê um propósito nesse ato, um propósito ao qual ele é dirigido precisamente por uma consciência superior.[62]

Desde tempos antigos, portanto, a observação de propósito no mundo levou ao reconhecimento de um ser divino. Anaxágoras já admitia a existência de uma mente (voüç) que possui conhecimento infinito com vistas a organizar todas as coisas da melhor maneira possível. Sócrates descreve a divindade como vendo e ouvindo todas as coisas e estando presente em todos os lugares. O deus de Platão é o criador do mundo, aquele que cria todas as coisas segundo o modelo das "idéias". Aristóteles argumenta que a divindade é o "primeiro motor", essência absoluta, "ato puro" e absolutamente incorpóreo. Portanto, a divindade é pensamento, mente (voüç), e tem a si mesma como seu conteúdo. Deus não pode extrair o conteúdo de seu pensamento de fora de si mesmo. Ele só pode pensar o que é melhor, que é ele mesmo. Deus, portanto, pensa em si mesmo: ele é o pensar do pensamento (voíjoiç vorioeox;).[63] Até mesmo os estóicos, pensando teleologicamente, inferiram a existência de uma causa inteligente a partir das manifestações de propósito no universo. Zeno argumenta do seguinte

[57] *Ibid.,* II, 177ss.
[58] *Ibid.,* II, 179.
[59] *Ibid.*, II, 178ss.
[60] *Ibid.,* II, 187ss.
[61] *Ibid.,* II, 176.
[62] T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, 44, 5.
[63] Aristóteles, *Metaphysics,* XII, 9.

modo: "Nenhuma parte daquilo que é desprovido de sensação pode ser sensível, mas partes do universo são sensíveis: portanto, o universo não é desprovido de sensação".[64] "Aquilo que possui a capacidade de raciocinar é mais excelente que aquilo que não possui essa capacidade, mas nada é mais excelente que o universo: portanto, o universo possui a faculdade da razão."[65]

Aquele que não reconhece um propósito no universo não precisa dc um Deus autoconsciente, mas se satisfaz com o materialismo. Mas aquele que, com von Hartmann, argumenta em favor de uma visão de mundo teleológica, deve admitir consciência em Deus, pois essa pessoa não pode explicar o surgimento da consciência a partir daquilo que é inconsciente. Certamente o efeito não pode ter em si mais do que a causa. "Aquele que fez o ouvido não ouve, e aquele que fez o olho não vê?." Uma perfeição na criatura aponta para uma perfeição em Deus. Se um ser racional excede todos os outros seres em valor, se a habilidade humana de pensar eleva os seres humanos acima dc todas as outras criaturas - embora, em outros aspectos, eles sejam tão frágeis quanto um caniço - é impossível imaginar Deus como inconsciente. Não apenas a religião - que sempre e em toda parte pressupõe um Deus pessoal, autoconsciente - mas também a filosofia registra um protesto contra a teoria de um Deus inconsciente. O panteísmo pode recorrer a Spinoza e Hegel, mas o teísmo tem todos os filósofos da Antiguidade ao seu lado e encontra apoio até mesmo em filósofos modernos como Descartes, Leibniz, Kant, Schelling (segundo período), I. H. Fichte, Hcrbart, Lotze, Ulrici, Carrière e outros. Certamente a idéia de que a autoconsciência divina difere em tipo da autoconsciência humana, sendo a segunda apenas um fraco análogo da primeira, é inconteste. Nesse sentido, não haveria objeção a chamar Deus de "superconsciente". Mas precisamente por essa razão não se pode argumentar a partir das limitações da autoconsciência humana quanto à/sobre a natureza do conhecimento divino. Apesar de toda a argumentação panteísta a respeito das limitações, individualidade e base relacionada aos sentidos necessariamente inerentes à autoconsciência, não está totalmente claro o motivo pelo qual o autoconhecimento de Deus deve ser considerado uma limitação de sua natureza. Em nosso caso, a autoconsciência é finita e limitada porque nós mesmos somos finitos c porque ela nunca é proporcional ao nosso ser. Nosso ser é vastamente mais rico que nossa autoconsciência. Mas Deus é ser eterno, puro, e o conteúdo de seu autoconhecimento é nada menos que seu próprio ser pleno, eterno, divino. Ser e conhecimento coincidem em Deus. Ele conhece a si mesmo por meio de seu ser. Nele, a consciência não é um produto de um processo gradual de desenvolvimento, nem flutua de um momento para outro, pois nele não há tornar-se, não há processo, não há desenvolvimento. Ele é ser puro: luz sem qualquer mistura com trevas.[66]

[64] Cícero, *On the Nature of the Gods,* II, 8,22; cf. III, 9, 22.
[65] Cf. T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, 28,44.
[66] Agostinho, *The Trinity*, XV, 14; T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, c, 57-48.

Distinta da autoconsciência de Deus é sua consciência do mundo. Uma teologia primitiva, por isso, dividia o "conhecimento de Deus" em um conhecimento natural ou necessário (o conhecimento de inteligência simples) e um conhecimento livre ou contingente (o conhecimento de visão).[67] Os dois não são idênticos, como diria o panteísmo, pois se o Absoluto só deve ser concebido como sendo lógica e potencialmente anterior ao mundo, ele é totalmente insuficiente para explicar a existência do mundo. Deus não precisa do mundo para se tornar pessoal e autoconsciente. Deus tampouco tem de percorrer um caminho lógico (Hegel) ou um caminho histórico (Schelling) para alcançar sua plena realidade (von Baader). Não obstante, a autoconsciência de Deus e sua consciência do mundo não podem ser tão fortemente separadas como às vezes se fazia na dogmática do passado. O que acontece é que os dois estão organicamente ligados. A partir da plenitude infinita de idéias presente em sua autoconsciência absoluta, Deus não selecionou arbitrariamente umas poucas idéias com o propósito de realizá-las externamente. Nessa seleção ele foi guiado, em vez disso, pelo propósito de revelar a si mesmo, todos os seus atributos e perfeições, no universo. Portanto, o "conhecimento livre de Deus" abrange precisamente aquelas idéias que, em sua realização, são adequadas para revelar a natureza de Deus no nível da criatura. O "conhecimento natural de Deus" é, por sua própria natureza, inadequado para ser revelado às criaturas. Deus nunca pode ser conhecido como ele conhece a si mesmo, tanto no que se refere ao conteúdo e ao alcance, quanto no que se refere ao modo desse conhecimento. O "conhecimento livre" de Deus, porém, abrange tudo aquilo que pode ser realizado e adequado, com o objetivo de tornar as perfeições de Deus conhecidas às suas criaturas. O conhecimento "livre" se relaciona com o conhecimento "natural" como o ectípico se relaciona com o arquetípico. Além disso, com relação a esse conhecimento "livre" de Deus, deve-se ter em mente que ele é algo muito diferente daquilo que está nas criaturas. Muito embora ele seja comunicável, há uma ampla diferença não somente em alcance, mas também em caráter e profundidade, entre o conhecimento de Deus e o das criaturas racionais.

A Escritura ensina muito claramente, antes de tudo, que esse conhecimento de Deus é abrangente: nada escapa dele, nada fica escondido de seu olho que vê todas as coisas. Passado, presente e futuro, até mesmo o menor detalhe e a coisa mais escondida - todas as coisas estão "descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas" (Hb 4.13). Isso também foi reconhecido em todas as épocas pela teologia cristã, com exceção de Jerônimo. Em seu comentário sobre Habacuque 1.13, ele diz que é absurdo rebaixar a majestade de Deus afirmando "que Deus conhece a cada momento quantos mosquitos nascem e quantos morrem; quantos insetos, pulgas e borboletas há no mundo; quantos peixes nadam na água e quais dos menores devem servir de alimento

[61] Nota do organizador: a formulação latina dessa distinção é *scientia naturalis (necessário, simplicis intelligentiae*) e *scientia libera (çontingens, visionis).*

aos maiores". No entanto, essa limitação da onisciência de Deus não encontra apoio na Escritura e foi unanimemente rejeitada pela teologia cristã.

Além disso, Deus conhece todas as coisas não pela observação, mas a partir e em razão de si mesmo. Nosso conhecimento é posterior: pressupõe a existência das coisas e é derivado delas. O conhecimento de Deus é exatamente o oposto disso: ele conhece todas as coisas antes que elas existam. A Escritura expressa isso muito claramente quando afirma que Deus conhece tudo o que acontece antes que aconteça (Is 46.10; Am 3.7; Dn 2.22; SI 139.6; Mt 6.8; *etc.)* Deus é o Criador de todas as coisas: cie as imaginou antes que elas existissem. "Este mundo não seria conhecido por nós se não existisse, c não existiria se não tivesse sido conhecido por Deus."[68] Ele é auto-existente e, em sua consciência e conhecimento, não pode depender ou ser determinado por qualquer coisa fora de si mesmo. A total independência de seu conhecimento é um corolário de sua asseidade. Seu conhecimento de todas as coisas não está baseado nas coisas depois que elas vêm à existência, pois, nesse caso, cias teriam emergido, como em Schopenhauer e em von Hartmann, do inconsciente.[69] Em vez disso, ele conhece todas as coisas em si mesmo e por si mesmo. Por essa razão, seu conhecimento é indiviso, simples, imutável, eterno. Ele conhece todas as coisas instantânea e simultaneamente, desde a eternidade: todas as coisas estão eternamente presentes diante de seus olhos.[70]

Pré-conhecimento

[201] Conseqüentemente - estritamente falando - não se pode falar em pré-conhecimento no caso de Deus: com ele, não há "distinções de tempo".[71] Ele chama as coisas que não existem como se existissem c vê aquilo que não existe como se já existisse. "Pois o que é pré-conhecimento senão o conhecimento de eventos futuros? Mas pode alguma coisa ser futura para Deus, que ultrapassa todos os tempos? Pois se o conhecimento de Deus inclui essas próprias coisas, elas não são futuras para ele, mas presentes, e, por essa razão, não devemos mais falar em pré-conhecimento de Deus, mas simplesmente em conhecimento de Deus."[72] "Tudo o que é passado e futuro para nós é, imediatamente, presente aos seus olhos."[73] "Por mais que o tempo corra, com ele é sempre presente."[74] A divisão da onisciência de Deus em pré-conhecimento, o conhecimento da vista (presente) e reminiscência é uma concepção completamente humana.[75] A Escritura, porém, geralmente transmite a idéia dc que a

[68] Agostinho, *City of God,* XI, 10; *idem, Literal Meaning of Genesis,* V, 18.

[69] Agostinho, *City of God,* XI, 10; *idem, Confessions,* XIII, 6; *idem. Literal Meaning of Genesis,* V, 15.

[70] Irineu, *Against Heresies,* I, 12; Agostinho, *The Trinity,* XI, 10; XII, 18; XV, 7, 13, 14; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 35, 36; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 14; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 44ss.; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 195ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 18.

[71] Tertuliano, *Against Marcion,* III, 5.

[72] Agostinho, *Adsimplicianum,* II, 2.

[73] Gregório Magno, *Moralia in Iobum,* 1,20, c. 23; nota do organizador: veja p. 196, n. 40.

[74] Marius Victor, in D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* IV, c. 4.

[75] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª. ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870-90), II, 67.

onisciência de Deus precede temporalmente a existência das coisas. Sem essa imagem auxiliar, não podemos sequer falar na onisciência de Deus. Na teologia, como resultado, surgiu a questão: como essa onisciência divina pode ser articulada com a liberdade humana? Se Deus, de fato, conhece todas as coisas com antecedência, tudo está arranjado de forma concreta desde a eternidade e não há mais qualquer espaço para atos livres e contingentes. Por isso, Cícero já negava a onisciência de Deus, já que ele não conseguia harmonizá-la com a liberdade humana.[76] Juntamente com a onipotência e a bondade, Marcião também negou a onisciência de Deus sobre o fundamento de que ele permitiu que a humanidade caísse cm pecado.[77] Em um período posterior, os socinianos ensinaram a mesma coisa. Deus conhece todas as coisas, diziam eles, mas todas as coisas de acordo com sua natureza. Portanto, ele conhece eventos futuros contingentes (acidentais), não com absoluta certeza (caso contrário, elas deixariam de ser acidentais), mas como contingentes c acidentais, isto é, ele sabe o que o futuro reserva na medida em que depende dos seres humanos, mas não com conhecimento infalível. Se esse fosse o caso, a liberdade da vontade seria perdida, Deus se tomaria o autor do pecado e ele mesmo estaria sujeito à necessidade.[78]

Mas essa limitação da onisciência de Deus está tão longe de ser coerente com a Escritura que todos os teólogos, com exceção de uns poucos, a rejeitaram. A teologia cristã, via de regra, buscou uma solução em outra direção. Duas abordagens surgiram. Por um lado, há Orígenes, que fez uma distinção entre pré-conhecimento e predestinação. Deus, de fato, conhece todas as coisas com antecedência, mas esse pré-conhecimento não é a causa e o fundamento de sua realização. Pelo contrário, Deus só as conhece com certeza de antemão porque, no tempo, elas estão destinadas a acontecer como resultado das decisões livres dos seres humanos: "Elas não acontecem porque foram conhecidas, mas foram conhecidas porque iam acontecer".[79] Por outro lado, há Agostinho, que também quer conservar tanto o pré-conhecimento divino quanto a liberdade da vontade humana: "A mente religiosa escolhe ambas, confessa ambas e confirma ambas pela fé da piedade".[80] Mas ele entende que, se Deus conhece alguma coisa com antecedência, é certo que ela acontecerá por questão de necessidade, ou toda a doutrina do pré-conhecimento entrará em colapso. "Se o pré-conhecimento não pré-conhece as coisas que certamente acontecerão, ele não é nada."[81] Ele, portanto, afirma que a vontade humana, juntamente com a natureza humana e todas as suas decisões, em vez de ser destraída pelo pré-conhecimento de Deus, é incluída nele, estabelecida nele e sustentada por ele. "Pois, como ele pré-conhece

[76] Marcus Tullius Cícero, *De fato líber* (Paris: Andream Wechelum, 1565), c. 14; *De divinatione,* II, 5-7.

[77] De acordo com Tertuliano, *Against Marcion,* II, 5.

[78] O. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinen historischen Verlauf und nach seinen Lehrbegriff* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 337-466.

[19] Orígenes, in *Homilies on Genesis,* 1, 14; *idem, Contra Celsus,* II, 20.

[80] Agostinho, *City of God,* V, 9, 10.

[81] Agostinho, *De libero arbítrio,* III, 4.

nossa vontade, ele pré-conhece a vontade que será realizada. Existirá, portanto, uma vontade porque ele a pré-conheceu."[82] "Nossas vontades, conseqüentemente, têm tanto poder quanto Deus quis que elas tivessem e as pré-conheceu como tendo, e, assim, seja qual for o poder que elas tenham, elas o têm muito certamente. E seja o que for que elas devam ser, elas muito certamente farão essas mesmas coisas, pois aquele cujo pré-conhecimento é infalível pré-conheceu que elas teriam poder para fazer e farão."[83] O escolasticismo, apesar das muitas distinções que elaborou, alinhou-se, em princípio, com Agostinho.[84]

O problema do conhecimento médio

Mas os jesuítas, entrando na discussão, fizeram mudança.[85] Com o intuito de articular a onisciência de Deus com a liberdade humana, seguindo a linha semipelagiana, eles introduziram o chamado conhecimento médio *(media scientia)* entre o conhecimento "necessário" e o conhecimento "livre" de Deus. Com esse conhecimento médio eles se referem a um conhecimento divino de eventos contingentes que é logicamente antecedente aos seus decretos. O objeto desse conhecimento não é o meramente possível que nunca será realizado, nem aquilo que, em virtude de um decreto divino, é certo de acontecer, mas as possibilidades que dependem, para sua realização, de uma ou outra condição. Ao governar o mundo, Deus faz que muitos resultados possíveis dependam de condições e sabe, com antecedência, o que fará, caso essas condições sejam ou não cumpridas pelos seres humanos. Em todos os casos, portanto, Deus está pronto. Ele antevê e conhece todas as possibilidades e toma suas decisões e providências levando em conta todas essas possibilidades. Ele soube, com antecedência, o que faria se Adão caísse e também se ele não caísse; se Davi fosse ou não até Queila; se Tiro e Sidom se arrependessem ou não. Portanto, o conhecimento que Deus tem de eventos contingentes precede seu decreto a respeito de eventos futuros "absolutos". Embora os seres humanos, a cada momento, tomem suas decisões livres e independentes, nunca poderão surpreender Deus com as decisões que tomam ou desfazer seus planos, pois, em seu pré-conhecimento, Deus levou em conta todas as possibilidades. Essa teoria do conhecimento mediado foi apoiada por numerosos textos da Escritura que atribuem a Deus conhecimento daquilo que aconteceria em um dado caso se alguma condição fosse ou não fosse cumprida *(e.g.,* Gn 11.6; Êx 3.19; 34.16; Dt 7.3, 4; ISm 23.10-13; 25.29ss.; 2Sm 12.8; lRs 11.2; 2Rs2.10; 13.19; SI 81.14-16; Jr 26.2, 3; 38.17-20; Ez 2.5-7; 3.4-6; Mt 11.21, 23; 24.22; 26.53; Lc 22.66-68; Jo 4.10; 6.15; At 22.18; Rm 9.29; ICo 2.8).

---

[82] *Ibid.,* III, 3.

[83] Agostinho, *City of God,* V, 9.

[84] Anselmo, *De Concordia praescientiae et praedestinationes et gratiae Dei cum libero arbítrio;* P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 38; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 38; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 14; Hugo de São Vítor, *De sacramentis christianae fidei,* I, 9.

[85] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 152 (n°. 48).

Embora, de fato, tenha recebido oposição dos tomistas e agostinianos (*e.g.,* Bannez, os salmanticenses [carmelitas de Salamanca, Espanha] e Billuart), essa teoria do conhecimento médio também foi fervorosamente defendida pelos molinistas e congruístas (Suárez, Belarmino, Lessius, *etc.).* O temor do Calvinismo e do jansenismo favoreceu essa teoria na Igreja Católica e, de maneira mais ou menos pronunciada, ganhou aceitação da parte de quase todos os teólogos católicos.[86] Desse modo, a linha de pensamento expressa por Agostinho foi abandonada e a de Orígenes foi recuperada. Ainda que a teologia grega tenha tomado essa posição desde o princípio,[87] a teologia católica romana agora a seguiu. Os luteranos[88] e os remonstrantes[89] também não se mostraram indispostos com essa teoria. Em tempos modernos, muitos teólogos afirmaram, aproximadamente da mesma forma, que, para Deus, também, o mundo é um conhecimento médio. Ele, de fato, pré-conhece os eventos contingentes futuros como possíveis, mas descobre, com o mundo, se eles serão realizados ou não. Para todos os casos, porém, ele conhece "uma ação que se encaixará precisamente na ação da criatura, seja o que for que possa acontecer". Ele estabeleceu o esboço do plano do mundo, mas deixa o enchimento desse esboço por conta das criaturas.[90] Em contraste com essa linha de pensamento, seguindo o exemplo de Agostinho, os reformados rejeitaram a teoria de um "pré-conhecimento nu" *(nudapraescientia)* e o "conhecimento médio" (*media scientia).*[91]

Ora, com respeito a esse conhecimento médio, a pergunta não é se as coisas [ou eventos] não estão freqüentemente relacionadas umas às outras por um tipo de conexão condicional, que é conhecida e desejada pelo próprio Deus. Se isso fosse tudo o que ele quer dizer, ele seria aceito sem qualquer dificuldade, assim como Gomarus e Walaeus o entenderam e reconheceram nesse sentido.[92]

---

[86] *Ibid.*, também Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquino,* 3 vols. (Regensburg: G. J. Manz, 1858-59), III, 389-442; *idem, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienler Concil bis zur Gegenwart* (Munique: Cotta, 1866), 98ss.; G. Schneemann, *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Conlroverse,* suplemento 9 de *Stimmen aus Maria Laach* (Freiburg i. B. c St. Louis: Herder, 1880), 9, 13, 14; J. Schwane, *Dogmengeschichte, 4* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), IV, 37-59; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* IV, c. 6,7.

[87] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* II, c. 30.

[88] J. Gerhard, *Loci theol.,* III, c. 8, seção 13; J. A. Quenstedt, *Theologica,* I, 316; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis,* I, 217; F. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik,* 116.

[89] S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, seção 2, c. 19; Phillip van Limborch, *Theol. christ.,* II, c. 8, §20.

[90] 1. A. Dorner, *A System of Christian Doclrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), I, 332-37; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. cd. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §42; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines of Christianity,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §16; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Leipzig: Dörlfling & Franke, 1861-68), I, 343; A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique, 4* vols. (Paris: Fischbacher, 1885-92), III, 237ss.; C. Secrétan, *La civilization et la croyance* (Paris: Alcan, 1887), 260ss.

[91] G. Voetius, *Select disp.,* 1, 254-58; W. Twisse, *Dissertatio de scientia media tribus libris absoluta* (Arnhemii: Jacobum à Biesium, 1639), III, Iss.; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* III, q. 13; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* 1,659ss.; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicholaas Byl, 1753), IV, 281ss.

[91] F. Gomarus, *Disputationum theologicarum,* X, 30ss.; A. Walaeus, *Loci communes s. theologiae,* in *Opera omnia,* I, 174-76; cf. H. Heppé, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberscld: R. L. Friedrich, 1861), 64.

Entretanto, a teoria do conhecimento tem um objetivo diferente: seu propósito é harmonizar a noção pelagiana da liberdade da vontade com a onisciência de Deus. Nessa interpretação, a vontade humana é, por sua natureza, indiferente. Ela tanto pode fazer uma coisa quanto outra. Ela não é determinada nem por sua própria natureza nem pelas várias circunstâncias nas quais é colocada. Embora as circunstâncias possam influenciar a vontade, no fim das contas ela permanece livre e escolhe conforme desejar. É claro que a liberdade da vontade assim concebida não pode se harmonizar com um decreto de Deus, aliás, ela consiste essencialmente em independência do decreto de Deus. Em vez de determinar essa vontade, Deus a deixou livre. Ele não podia determinar a vontade sem destruí-la. Com relação a essa vontade de suas criaturas racionais, Deus tem de adotar uma postura de espera vigilante. Ele observa para ver o que elas farão. Ele, porém, é onisciente. Por isso ele conhece todas as possibilidades, todas as contingências e também pré-conhece todos os eventos futuros reais. Nesse contexto e conservando-o, Deus tomou todas as suas decisões e criou seus decretos. Se uma pessoa, em certas circunstâncias, aceitará a graça de Deus, ele escolheu essa pessoa para a vida eterna; se essa pessoa não crer, ela foi rejeitada.

Ora, é claro que essa teoria diverge, em princípio, do ensino de Agostinho e de Tomás de Aquino. Certamente, em sua mente, o pré-conhecimento de Deus precede os eventos e nada pode acontecer se não for pela vontade de Deus. "Nada, portanto, acontece, a não ser pela vontade do Onipotente."[93] Não o mundo, mas os decretos são o meio pelo qual Deus conhece todas as coisas.[94] Portanto, os eventos contingentes e as ações livres podem ser conhecidos infalivelmente em seu contexto e ordem. O escolasticismo, reconhecidamente, às vezes já se expressava, nesse ponto, de um modo que diferia de Agostinho. Anselmo, por exemplo, afirmou que o pré-conhecimento não implicava uma "necessidade interna e antecedente", mas apenas uma "necessidade externa e conseqüente".[95] E Tomás de Aquino, de fato, acreditava que Deus eterna e certamente conhece os eventos futuros contingentes de acordo com o estado no qual eles realmente estão, isto é, de acordo com sua própria imediação, mas que, em suas "causas imediatas", eles são contingentes e indeterminados.[96] Isso, porém, não altera o fato de que, com relação à sua "causa primária", esses eventos futuros contingentes são absolutamente certos e, portanto, não podem ser chamados de contingentes. E, em outro ponto, cie novamente afirma que "tudo o que existe foi destinado a existir antes que viesse à existência, porque existia por sua própria causa para que pudesse vir à existência".[97]

A doutrina do conhecimento médio, porém, representa os eventos futuros contingentes como contingentes e livres também em relação a Deus. Isso é feito não somente com relação à predestinação de Deus, mas também com relação

[93] Agostinho, *Enchiridion,* 95; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 14, art. 9, ad. 3.

[94] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 14, art. 8; Boaventura, *Sent.,* II, dist. 37, art. 1, q. 1.

[95] Anselmo, *Cur Deus homo,* 16.

[96] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 14, art. 13.

[97] Cf. C. R. Billuart, *Cursus theologiae,* 9 vols. (Maastricht: Jacobi Lekens, 1769-70), I, 440ss.

ao seu pré-conhecimento, como em Orígenes, em que as coisas não acontecem porque Deus as conhece, mas Deus as conhece porque elas acontecerão. Portanto, a seqüência não é conhecimento necessário, conhecimento de visão, o decreto de criar *{etc.),* mas, em vez disso, é conhecimento necessário, conhecimento médio, decreto de criar *(etc.),* e o conhecimento de visão.[98] Deus não deriva seu conhecimento dos livres atos dos seres humanos de seu próprio ser, de seus decretos, mas da vontade das criaturas."

Deus, portanto, torna-se dependente do mundo, extrai do mundo conhecimento que ele não tinha e não pode obter por si mesmo e, portanto, em seu conhecimento, deixa de ser um, simples, independente - isto é, deixa de ser Deus. Inversamente, a criatura, em grande parte, torna-se independente diante de Deus. Ela, de fato, em um momento, recebe o "ser" *(esse)* e o "ser capaz" *(posse)* dc Deus, mas, agora, tem a "volição" *(velle)* completamente em suas próprias mãos. Ela soberanamente toma suas próprias decisões, realiza ou não realiza alguma coisa de forma totalmente independente de um decreto divino anterior. Uma coisa pode, portanto, vir à existência totalmente à parte da vontade de Deus. A criatura é, agora, criadora, autônoma, soberana: toda a história do mundo é tirada das mãos de Deus e colocada em suas mãos. Primeiro os seres humanos decidem, depois Deus responde com um plano que corresponde a essa decisão. Ora, se essa decisão ocorreu - como no caso de Adão - somos capazes de concebê-la. Mas decisões de maior ou menor importância ocorrem milhares de vezes em toda vida humana. O que podemos pensar, então, de um Deus que sempre espera todas essas decisões e mantém à mão um estoque de todos os planos possíveis para todas as possibilidades? O que, então, resta até mesmo dc um esboço de um plano mundial quando sua execução é deixada nas mãos dos seres humanos? E de que vale um governo cujo principal executivo é o escravo de seus próprios subordinados?

Na teoria do conhecimento médio, é exatamente isso o que acontece com Deus. Deus é um mero espectador, enquanto os seres humanos decidem. Não é Deus que faz distinções entre as pessoas, mas as pessoas é que se distinguem. A graça é concedida de acordo com o mérito e a predestinação depende das boas obras. As idéias às quais a Escritura, em toda a parte, opõe-se e que Agostinho rejeitou em sua polêmica contra Pelágio são transformadas na doutrina católica romana padrão pelo ensino dos jesuítas.[100] Os proponentes do conhecimento médio, de fato, recorrem a muitos textos da Escritura, mas totalmente sem fundamento. Não há dúvida de que a Escritura reconhece o fato de que Deus inseriu as coisas (eventos, *etc.)* em uma rede variada de conexões umas com as outras, e que essas conexões são, freqüentemente, de natureza condicional, de modo que uma coisa não pode acontecer se outra coisa não acontecer primeiro. [Por exemplo], sem a fé não há salvação, sem o trabalho não há o sustento, *etc.*

[98] G. Jansen, *Prael. theol.,* II, HOss.
[99] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* IV, 52.
[10n] C. R. Billuart, *Cursus theologiae,* 1,479.

No entanto, os textos citados pelos jesuítas para fundamentar a teoria do conhecimento médio não provam o que precisa ser provado. Reconhecidamente, eles falam sobre condição e cumprimento, obediência e promessa, aceitação e conseqüência daquilo que acontecerá se um ou outro caminho for escolhido. No entanto, nenhum desses textos nega que, em todos os casos, Deus - embora fale aos seres humanos e lide com eles em termos humanos - conhecia e determinou aquilo que realmente aconteceria. Entre aquilo que é meramente possível e nunca será realizado - presente em Deus somente como uma idéia - e aquilo que é certo e foi decretado por Deus não há uma área que possa ser controlada pela vontade dos seres humanos. Uma coisa sempre pertence a uma área ou a outra. Se ela é somente uma possibilidade e nunca será realizada, ela é objeto do conhecimento "necessário" de Deus e se, um dia, ela realmente será realizada, ela é conteúdo de seu conhecimento "livre". Não há um terreno médio entre os dois, não há conhecimento "médio".

As teorias do conhecimento médio, além disso, não alcançam seu objetivo. Elas têm o objetivo de colocar a liberdade da vontade humana - no sentido de indiferença - em harmonia com o pré-conhecimento divino. Ora, elas alegam que esse pré-conhecimento concebido como conhecimento médio deixa a conduta humana totalmente livre, não-necessária. De fato, isso está correto, a não ser que, nesse caso, ele deixe de ser pré-conhecimento. Se Deus conhece infalivelmente com antecedência o que uma pessoa fará em determinado caso, ele só pode pré-conhecer isso se os motivos da pessoa determinarem sua vontade em uma direção específica, e isso, portanto, não consistiria indiferença. Inversamente, *se* essa vontade fosse indiferente, o pré-conhecimento seria impossível, e só existiria um conhecimento *post-factum.* O pré-conhecimento de Deus e a vontade concebida como arbitrariedade são mutuamente excludentes. Pois, como Cícero já dizia, "se ele conhece, isso certamente acontecerá, mas, se isso obrigatoriamente deve acontecer, não existe algo como o acaso". Portanto, juntamente com Agostinho, devemos procurar a solução do problema em outra direção. A liberdade da vontade não consiste, como descobriremos adiante, em indiferença, arbitrariedade ou acaso, mas em "prazer racional". Esse prazer racional, em vez de estar em conflito com o pré-conhecimento de Deus, é implicado e sustentado por ele. A vontade humana - juntamente com sua natureza, antecedentes c motivos, suas decisões e conseqüências - está integrada à "ordem de causas que é certa para Deus e abrangida por seu pré-conhecimento".[101] No conhecimento de Deus, as coisas estão relacionadas na mesma rede de conexões nas quais ocorrem na realidade. Não é pré-conhecimento nem predestinação aquilo que intervém, vindo de cima, com força de imposição. Toda decisão humana, todo ato humano é motivado, em vez disso, por aquilo que o precede, e, nessa rede de conexões, está incluído no conhecimento de Deus. Conservando sua própria natureza conhecida e ordenada por Deus, os eventos

[101] Agostinho, *City of God*, V, 9.

contingentes e as ações livres estão ligados na ordem de causas que, pouco a pouco, nos é revelada na história do mundo.

Sabedoria

[202] O conhecimento de Deus, visto por um outro ângulo, é chamado de "sabedoria". A distinção entre os dois é universalmente conhecida. Quase todas as línguas também têm palavras diferentes para designar esses dois conceitos. Todos sabem que erudição, conhecimento e sabedoria estão muito longe de serem sinônimos e certamente nem sempre se encontram juntos na mesma pessoa. Uma pessoa simples geralmente sobrepuja um erudito em sabedoria. O conhecimento e a sabedoria estão arraigados em capacidades humanas diferentes. Adquirimos conhecimento pelo estudo, a sabedoria, pelo discernimento. O primeiro é alcançado discursivamente, a segunda, intuitivamente. O conhecimento é teórico, a sabedoria é prática e orientada para o objetivo. O conhecimento é um objeto da mente independente da vontade e a sabedoria, embora seja um objeto da mente, é subserviente à vontade. O conhecimento, portanto, não é totalmente relacionado à vida, mas a sabedoria é orientada para a vida e estreitamente relacionada a ela. A sabedoria é ética por natureza; é a "arte de viver bem"; ela caracteriza a conduta daqueles que fazem uso correto dc seu conjunto dc conhecimentos e lançam mão dos melhores meios para alcançar os melhores fins. Até mesmo a etimologia das duas palavras aponta para essa distinção. *Sapiens* vem de *sapere,* provar, e, portanto, aponta na direção da experiência, indicando que, guiada por sua experiência pessoal, a pessoa chegou à sua opinião independente. A palavra grega para sabedoria (ooc|)óç) provavelmente também está ligada a oa(|>T)ç (claro, evidente, distinto) e, nesse caso, tem o mesmo significado básico. Além disso, entre os povos orientais, encontramos essa distinção, mas com uma notável diferença. Enquanto, nos países ocidentais, o *conhecimento* está em primeiro plano, no Oriente esse lugar pertence à *sabedoria.* Os orientais tendem a viver mais pela contemplação do que pelo pensamento abstrato. Eles trabalham com a imagem das coisas, não com conceitos. Subjetivamente, sua vida é mais uma expressão do coração do que da mente e, objetivamente, eles estão mais em contato com as realidades imediatas da vida. Não na mente, mas no coração, o centro radical da personalidade, sujeito e objeto se encontram e, ou se repelem muito violentamente ou se atraem muito suavemente. É como se a essência das coisas se misturasse umas às outras por um sentimento de congenialidade vital.

Encontramos essa característica oriental, em alto grau, também em Israel. Naturalmente, aqui também, e no devido tempo, a sabedoria (roan, de rüD, estar firme, fechado, sólido; substantivo: solidez) emergiu. Aqui, porém, ela se tornou subserviente à revelação. A genuína sabedoria não é produto do intelecto humano, mas está arraigada no temor do Senhor e consiste na disciplina moral que obedece à lei do Senhor e se manifesta em uma vida moral (Dt 4.6-8; SI 19.7; 111.10; Jó 28.28; Pv 1.7; 9.10). Quando, no curso da História, as pessoas

começaram a penetrar mais profundamente na revelação de Deus na natureza e na lei, a sabedoria alcançou um lugar próprio, desenvolveu uma literatura própria e comunicou seus pensamentos de uma forma própria, a forma de provérbios Não apenas intelecto e conhecimento são atribuídos a Deus na Escritura, mas também sabedoria. Falando por meio da palavra, Deus criou o mundo (Gn 1.3; SI 33.6; 107.20; 119.105; 147.15; 148.5; Is 40.8; 48.13). A princípio, Israel observa especialmente o poder e a majestade de Deus na criação. Aos poucos, porém, a mente israelita, alimentada e conduzida pelo temor do Senhor, começou a penetrar mais profundamente na obra de Deus na natureza e na lei e se encantou com sua adorável sabedoria. Tanto a constituição do mundo quanto a revelação de Deus em Israel são atribuídas à sabedoria de Deus (Jó 9.4; 12.13,17; 37.24-38.38; Is 40.28; SI 104.24; Dt 4.6-8; Jr 10.12; SI 19.7) e, em Provérbios 8.22ss. e Jó 28.23ss., essa sabedoria pela qual e com a qual Deus criou todas as coisas é personificada. O Novo Testamento segue essa linha de pensamento. Ele não apenas atribui sabedoria a Deus (Rm 16.27; lTm 1.17; Jd 25; Ap 5.12; 7.12), mas também declara que o mundo foi criado pela Palavra de Deus (Jo 1.3; Hb 11.3), e vê a sabedoria de Deus revelada especialmente na loucura da cruz (1 Co 1.18), em Cristo (ICo 1.24), na igreja (Ef 3.10) e em toda a orientação providencial de Deus a Israel e aos gentios (Rm 11.33).[102]

Foi especialmente Filo quem associou essa doutrina da Escritura a respeito da Palavra e da sabedoria de Deus com as "idéias" [de Platão]. Assim foi lançado o fundamento para a doutrina do Logos, que será discutida mais plenamente no *locus* sobre a Trindade. Em um período posterior, a teoria das idéias de Platão novamente exerceu uma poderosa influência na teologia cristã, dessa vez por meio do neoplatonismo. Nessa forma ela chegou a Agostinho, que lhe deu um lugar na teologia. Para isso ele, é claro, teve de modificá-la em pontos importantes. Em primeiro lugar, as "idéias" [no pensamento de Agostinho] não constituem um mundo por si mesmas, um "cosmos inteligível" (κόσμοι νοητοί), perto e fora de Deus, mas existem em Deus c formam o conteúdo de seu pensamento: "As idéias [*rationes:* princípios criativos ativos], porém, devem ser consideradas como existindo apenas na mente do Criador".[103] Elas são pensamentos dc Deus a respeito de todos os seres criados, tanto antes quanto depois da criação. Portanto, esses pensamentos são eternos e imutáveis, pois,

[102] Cf. I. Hooykaas, *Wijsheid onder Hebreêh* (Leiden: P. Engels, 1862): J. F. Bruch, *Die Weisheitslehre der Hebràer* (Estrasburgo: Treuttel und Würtz, 1851); Karl Burger, "Weisheit", *PRE*[2], XVI, 715-20; G. F. Oehler, *Die Grundzüge der alllestamentlichen Weisheit* (Tübingen: L. F. Fues, 1854); *idem, Theology of the Old Testament,* §235ss.; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 4ª. ed., 548ss.; Franz Delitzsch, "Commentarüber das solomonische Spruchbuch", in *Bihlischer Commentar über die poelischen Biicher des Alten Testaments* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1873); H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek,* veja v. "oocpoç"; F.duard Kõnig, *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments,* 2 vols. (Leipzig: J. C. Ilinrichs, 1882), I, 194ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1893), 508ss.; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989), §§168, 169; F. H. R, Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1878-80), I, 254ss.

[103] Agostinho, *Eighty-three Different Questions,* trad. D. L. Mosher, Fathers of the Church 70 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1982), q. 46; *idem. Literal Meaning ofGenesis,* IV, 6, 24, 29; V, 13.

em Deus, não pode haver nada que não seja eterno e imutável.[104] "Alegar que Deus tem um novo plano é absurdo, para não dizer ímpio."[105] Apesar disso, essas idéias, na mente de Deus, não são idênticas ao seu pré-conhecimento nem o Logos é idêntico ao Filho, como às vezes era dito pelos pais da igreja. Agostinho sustenta a distinção essencial entre Deus e o mundo e evita o panteísmo. "Em um sentido, essas coisas estão presentes nele porque foram feitas por ele; em outro sentido, essas coisas estão presentes nele, que é ele mesmo."[106] Por outro lado, Agostinho só podia crer que Deus criou todas as coisas segundo o modelo das "idéias", fato que manifesta sua sabedoria. "Assim a sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, contém todas as coisas conforme projetou antes dc fazê-las."[107] "Todas as coisas foram criadas pela razão, pois ele nada fez involuntariamente. Conhecendo-as, ele as fez. Ele não as conheceu depois de tê-las feito."[108] A criação é uma realização das idéias de Deus. Portanto, há uma estreita relação entre as idéias e a criação. "As idéias são o padrão e a forma das coisas, formas primárias, a razão das coisas, estáveis c imutáveis",[109] e, portanto, as formas não somente das espécies, mas dos objetos individuais. "Porque a criação de todas as coisas se apóia em uma causa racional [...] a criação dos objetos individuais deve se apoiar em causas racionais particulares."[110]

Não obstante, Agostinho nem sempre se apega estritamente a essa posição. Às vezes as idéias ocorrem em Agostinho também como tipos e padrões que emergem gradualmente e só são plenamente realizados no céu e na nova terra.[111] Além disso, a relação que, na opinião de Agostinho, existe entre as idéias e os objetos criados não é clara. As idéias não somente existem em Deus como arquétipos, mas também são forças ativas e princípios imanentes nas coisas. Ao traduzir a palavra grega ἰôlca ele preferiu a palavra *rationes* (princípios racionais formativos) à tradução de Cícero, "formas" ou "espécies".[112] As idéias são, por assim dizer, incorporadas nas coisas. As idéias e as coisas criadas não estão relacionadas dualisticamcntc umas às outras como modelo original (Trapaôeiyiia-a) e semelhança (òvoico^iaia), como "exato" e "inexato", como "imutável" e "mutável". As idéias, em vez disso, são a alma e o princípio das coisas. O movimento pertence às criaturas cm virtude dessas "causas racionais inatas".[113] Além disso, a causalidade inerente às idéias é

[101] Agostinho, in *The Trinity,* IV, 1; *idem, City of God,* XII, 5.

[105] Agostinho, *De ordine,* II, 17; TI: *Divine Providence and lhe Problem of Evil,* trad. Robert R Russell, Fathers of the Church: Writings of Saint Augustine 1 (Nova York: CIMA, 1948).

[106] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* II, 6.

[107] Agostinho, *Lectures on the Gospel ofJohn,* trat. 1, *NPNF(I),* VII, 131-37.

[108] Agostinho, *Eighty-three Different Questions,* q. 46, n. 2; *idem, Literal Meaning of Genesis,* V, 8; *idem, The Trinity,* XV, 13; *idem, City of God,* XI, 10.

[109] Agostinho, *Eighty-three Different Questions,* q. 46, n. 2.

[110] *Ibid.; idem, City of God,* XI, 10; *idem. Literal Meaning of Genesis,* III, 12, 14; V, 14, 15.

[111] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* V, 11.

[112] Agostinho, *Eighty-three Different Questions,* q. 46; *idem, Literal Meaning of Genesis,* I, 18; II, 16; IX, 18.

[113] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* IV, 33.

sempre mediada pela vontade de Deus. Essa vontade é a causa final e real da existência das coisas.[114]

Além de Agostinho, encontramos essa doutrina das idéias em numerosos outros autores,"[5] inclusive em alguns teólogos reformados.[116] Mais tarde, essa doutrina das idéias desapareceu quase completamente do campo da dogmática. Na filosofia moderna, o significado da palavra "idéia" também mudou. Em séculos anteriores, a palavra "idéia" denotava o modelo ou padrão das coisas na mente do Criador, e um "conceito" era o carimbo das coisas no conhecimento de Deus. No entanto, na filosofia moderna, "idéia" tornou-se a palavra que designa os conceitos que são obtidos não pela percepção dos sentidos, mas pelo pensamento puro (Descartes); desses conceitos, não temos experiência e, a respeito deles, portanto, não temos certeza científica (Kant); eles só podem ser discernidos imediatamente pelo sentimento ou pela razão (Jacobi).[117] O uso, porém, pelo menos em holandês e em alemão, ainda tem uma lembrança do significado antigo. A palavra ainda denota - especialmente no campo da arte - um padrão objetivo, um paradigma, uma forma ou perfeição ideal. Por isso falamos de uma idéia de Deus, de liberdade, de ciência, de verdade, de bem e de beleza *(etc.).* Aplicada a Deus, a idéia significa que ele fez todas as coisas com sabedoria, que a sabedoria é "a primogênita de toda a criação" (Pv 8.22; Cl 1.15; Ap 3.14). Deus é o artista supremo. Assim como um artista humano realiza sua idéia em uma obra de arte, assim também Deus cria todas as coisas de acordo com as idéias que formou. O mundo é a obra de arte de Deus. Ele é o arquiteto e o edificador de todo o universo. Deus não trabalha sem pensar, mas é guiado, em todas as suas obras, pela sabedoria, pelas suas idéias.

Mas também há diferença entre Deus e um artista terreno. As idéias de Deus são absolutamente originais. Elas surgem de seu próprio ser, são eternas e imutáveis. De fato, elas são um com seu ser. As idéias, em Deus, são o próprio ser de Deus porque esse ser é o padrão das coisas criadas e pode ser expresso e modelado em criaturas finitas. Toda criatura é uma criação de Deus e participa do ser de Deus. A natureza dessa participação não é tal que as criaturas sejam

[114] Agostinho, *City of God,* XXI, 8; cf. T. Gangauf, *Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus* (Augsburgo: K. Kollmann, 1852), 77ss.; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie,* 4 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1841-45), II, 310ss.; E. Melzer, *Die augustinische Lehre vom Kausalitätsverhältnis Gottes zur Welt* (Neisse: Graveur, 1892).

[115] "'Clemente de Alexandria, *Stromateis,* IV, c. 25; V, c. 3; Tertuliano, *De testimonio animae,* 18; Eusébio, *Praeparatio evangelica,* I, 14, c. 44; Origenes, sobre João 1.1; Pseudo-Dionísio, *On the Divine Names, c.* 5; Anselmo, *Monologion,* c. 8ss.; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 35; T. de Aquino, *Summa theo/.,* I, q. 15, 44, art. 3; *iderv,-Summa contra gentiles,* 54; *idem, Sent.,* I, dist. 36; Boaventura, *Sent.,* I. dist. 35; D. Petavius, *De theologicis dogmatibus,* IV, c. 9-11; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, 657ss; Joseph Willhelm e Thomas Bartholomew Scannell, *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben s "Dogmatik* 4ª. ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co.; Nova York: Benziger Brothers, 1909); J. B.; Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-90), III, 653; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3ª. ed. (Freiburg i. B.: Herdcr, 1893), 147ss.

[116] A. Polanus, *Syn. theol.,* 267-68; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 201; G. Voctius, *Select disp.,* 258ss.; W. Twisse, *Dissertatio descientia mediar tribus libris absoluta* (Arnhemii: Jacobum à Biesium, 1639), 312ss.

[117] Cf. R. Eisler, *Wôrterbuch der philosophischen Begrijfe,* veja v. "Idee".

modificações do ser divino ou que tenham, cm um sentido realista, recebido esse ser divino em si mesmas. Mas toda criatura tem seu próprio ser distinto porque, em sua existência, é uma exemplificação do ser divino. Em razão da multiplicidade e da abundância das idéias de Deus realizadas no mundo criado, a sabedoria de Deus é apropriadamente chamada de "multiforme" (Ef 3.10). Não obstante, a sabedoria de Deus é compacta e sua idéia de mundo é uma, desenvolvendo-se gradualmente ao longo dos séculos guiando a realidade para um objetivo preestabelecido. Por causa desse caráter pragmático das idéias em Deus, não há realmente uma "idéia" de pecado como tal. O pecado não tem existência própria. Em vez disso ele é uma diminuição do ser, uma deformação. Embora seja objeto do conhecimento de Deus e seja feito, pela sua sabedoria, subserviente à sua glória, ele em si não é uma idéia de sua sabedoria, nem um raio de sua luz. O mal é conhecido à luz da idéia dc bem, do qual ele é a privação.[118] A sabedoria de Deus é, porém, manifesta na criação, ordenando, guiando e governando todas as coisas. A sabedoria é o "arquiteto" (Pv 8.30), a "modeladora de todas as coisas" (Sab 7.22), que cria e governa todas as coisas, levando-as ao seu destino, que é a glorificação do nome de Deus.

Fidelidade

[203] Entre os atributos intelectuais de Deus, finalmente, está sua fidelidade. A palavra hebraica ílftN (adj.: pK) deriva do verbo pK (tornar firme, edificar, apoiar; intransitivo: ser firme; Hiphil: persistir, confiar em, estar certo de). Ela denota, subjetivamente, o ato de persistir em alguma coisa, fé (gr. HÍOTIÇ), e, objetivamente, a firmeza, fidelidade e verdade da pessoa ou causa na qual uma pessoa coloca sua confiança. Em harmonia com esse duplo significado do hebraico, a Septuaginta às vezes traduz essas palavras como áXŕ|0€ia, *kv* àÀŕ|0ei.A, e, outras vezes, como LUAUEÚQ, Tríoiiç, TTLOTÓÇ. AS traduções inglesas, da mesma maneira, têm "verdade", "fiel" e "fidelidade". No grego comum, c portanto também na Septuaginta e no Novo Testamento, o termo àÂ^Geia tinha um significado bastante específico para comunicar adequadamente as palavras hebraicas e, portanto, teve de ser complementado pela palavra UIOTÓÇ e assim por diante. Essa é a razão pela qual a fidelidade de Deus não é somente um atributo do intelecto, mas também da vontade, c por isso deveria, estritamente falando, ser discutida novamente mais adiante. Veracidade e verdade, fidedignidade e fidelidade estão por demais estreitamente relacionadas para fazermos uma separação. O nome YHWH, como tal, já expressa que ele continua sendo quem ele é. Ele é um Deus de fidelidade e sem falsidade (Dt 32.4; Jr 10.10; SI 31.6; 2Cr 15.3). Isso implica (1) que ele é o Deus real, verdadeiro, em contraste com os deuses falsos, os ídolos, que são futilidades (Dt 32.21; *etc.)-,* e (2) que, como tal, ele sempre manterá suas palavras e promessas e provará que elas são verdadeiras, dc modo que ele será visto como completamente fiel. Ele não é

[118] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 15, art. 3.

um ser humano para que possa mentir ou mudar de opinião (Nm 23.19; ISm 15.29). Tudo o que procede dele tem o selo da fidelidade.

Repetidamente se faz menção da benignidade O90) e fidelidade de Deus (ef. Gn 24.49; 47.29; Js 2.14; 2Sm 2.6; 15.20; SI 40.11), de seu amor permanente (1Q0) e de sua verdade (Gn 24.27; Êx 34.6; SI 57.3; 61.7; 89.14; *etc.)*[n9]. Todas as suas palavras, ordenanças, caminhos, obras, mandamentos e leis são verdade pura (2Sm 7.28; SI 19.9; 25.10; 33.4; 111.7; 119. 86, 142, 151; Dn 4.37). Sua verdade e fidelidade são tão abundantes e gloriosamente manifestas sobre a terra que alcançam as nuvens (SI 36.5; Êx 34.6). Ele repetidamente confirma sua palavra jurando sobre si mesmo (Gn 22.16; *etc.* Hb 6.13). Ele, por isso, é freqüentemente chamado dc "Rocha", que, mediante sua firmeza inabalável, oferece apoio ao seu povo (Dt 32.4, 15,18, 30, 31, 37). Essa palavra ocorre também em muitos nomes próprios *[rocha =zur*] (Nm 1.5,6,10; 2.12; 3.35; 7.36,41; 10.19; e também em 2Sm 22.3, 32; SI 18.2, 31; 19.14; 28.1; 31.2, 3; 71.3; 144.1, 2; Is 26.4). Como esse Deus de fidelidade e verdade, ele mantém a aliança (Dt 4.31; 7.9; SI 40.11; Os 11.1; *etc.)* e é um refúgio completamente fiel para todo o seu povo (SI 31.5, 6; 36.5ss.; 43.2; 54.7; 57.3; 71.22; 96.13; 143.1; 146.6; *etc.).*

Semelhantemente, no Novo Testamento ele é chamado de verdadeiro Deus, isto é, somente ele é o Deus real e verdadeiro que se revelou em Cristo (Jo 17.3; lJo 5.20). Tudo o que ele revela é verdade pura. Ele é o Deus verdadeiro (0eóç áÀriefiç), em contraste com todos os seres humanos (Jo 3.33; Rm 3.4). Sua Palavra é a verdade, seu evangelho é verdade, Cristo é a verdade (Jo 14.6; 17.17; Ef 1.13). Até agora ele é aquilo que sempre foi. O Novo Testamento é o cumprimento e a confirmação das promessas que ele fez nos dias do Antigo Testamento. Ele se lembrou de sua santa aliança e do juramento que fez a Abraão (Lc 1.68-73). Sua fidelidade se expressa no fato de ele ser o Deus da aliança e conceder completamente a salvação (ICo 1.9; 10.13; lTs 5.24; 2Ts 3.3; Hb 10.23; 11.11; lJo 1.9). Ele não pode negar a si mesmo (2Tm 2.13). Em Cristo, todas as suas promessas têm o "sim" e o "amém" (2Co 1.18, 20). Cristo é a "testemunha fiel" (ó ^áp^uç ó TTLOTÓÇ) (Ap 1.5; 3.14; 19.11). Por essa razão ele é e pode ser o objeto imutável de nossa fé (•nío-Tiç).[120]

A Escritura, conseqüentemente, usa a palavra "verdade" cm mais de um sentido. A filosofia, também, via de regra, distingue entre três conceitos de verdade: verdade ou veracidade em essência (nas coisas); verdade ou veracidade em expressão (nas palavras) e verdade ou veracidade no conhecimento (no intelecto). Em outras palavras, verdade ou veracidade metafísica, ética e lógica.[121] A verdade metafísica ou ontológica consiste em um objeto, pessoa ou causa ser

[n9] Nota do organizador: a tradução inglesa de "10n como "benignidade" c "amor permanente" reflete a distinção holandesa entre *weldadigheid* e *goedertierenheid.*

[120] H. H. Wendt, "Der Gcbrauch der WörteràÀri&aa, und áXriGirá; im Neuen Testamente", *Theologische Studien und Kritiken* 56/3 (1883): 511-47; H. Cremcr, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek,* 109-26.

[121] M. Liberatore, *Institutionesphilosophicae,* 8ª. ed. (1855), 1,70ss.; F. Schmid, "Der Begriff des 'Wahren'", *Philosophisches Jahrbuch* 6 (1893): 35-48, 140-50; P. van Mastricht, *Theologia,* II, 14, 5; B. Dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* 1,676.

tudo o que pertence à sua natureza. Nesse sentido, o ouro que é ouro não somente em aparência, mas também em realidade é o ouro verdadeiro. O antônimo de verdade, nesse sentido, é falsidade, ilegitimidade, futilidade, inexistência. Nesse sentido, a verdade é uma propriedade de todos os seres: é idêntica a substância. Especialmente Agostinho falava sobre a verdade nesse sentido. Todo ser ou essência como tal é verdadeiro, bonito e bom. De fato, há imensa variedade, cm graus, de seres, mas todos receberam de Deus um ser único próprio e, como tal, participam do ser divino.[122] Partindo da consideração desse ser criado, Agostinho passa à consideração de Deus. Na Escritura, Deus é chamado de Deus verdadeiro em distinção aos ídolos, que são futilidades. Portanto, em Agostinho, Deus é o ser verdadeiro, único, simples, imutável c eterno. Em comparação com seu ser, o ser criado deve ser considerado como inexistente. Deus é o "ser supremo, a verdade suprema c o bem supremo". Ele é o ser puro. Ele não possui a verdade, mas é a verdade. "Ó, Verdade, que verdadeiramente tu és!."[123]

Além disso, Deus também é a verdade no segundo sentido, isto é, o sentido ético. Por verdade ética nos referimos à correspondência existente entre o ser de uma pessoa e sua auto-revelação em palavras e atos. Aqueles que dizem uma coisa e pensam outra são falsos, são mentirosos. O antônimo de verdade, nesse sentido, é mentira. No caso de Deus, há completa correspondência entre seu ser e sua revelação (Nm 23.19; ISm 15.29; Tt 1.2; Hb 6.18). É impossível que Deus minta ou negue a si mesmo.

Finalmente, Deus também é a verdade em sentido lógico. Essa verdade consiste em correspondência entre pensamento e realidade, a conformidade ou adequação do intelecto com a coisa [real]. Nossos conceitos são verdadeiros quando dão a impressão exata da realidade. Nesse sentido, a realidade é oposta ao erro. Ora, Deus é a verdade também porque ele conhece as coisas como realmente são. Seu conhecimento é correto, imutável, plenamente adequado. De fato, em seu conhecimento ele é a própria verdade, assim como, em seu ser, ele é a verdade ontológica. O conhecimento de Deus é dinâmico, absoluto, plenamente correspondente à verdade. Ele não é adquirido pela pesquisa ou reflexão, mas é inerente ao ser divino (essencial) e precede a existência das coisas. Ele é uma coisa só com sua natureza e, portanto, verdade substancial. A Palavra, a lei e o evangelho de Deus, conseqüentemente, são verdade pura. Tudo isso é como deveria ser.

Embora esses três significados do termo "verdade" sejam distintos, eles são um só. Essa unidade surge do fato de que a verdade, em todos os três sentidos, consiste em correspondência entre pensamento e ser, entre o ideal e o real. Deus é a verdade em sentido metafísico porque ele é a unidade entre pensamento e ser. Ele é completamente autoconsciente. Ele é verdadeiramente Deus, correspondendo plenamente à idéia de Deus que está presente dentro dele. Deus é a

[1:2] Cf., *e.g.*, Agostinho, *City of God*, XI, 23; *idem, Concerning the Nature of the Good, against the Manicheans*, c. 19.

[1] "Agostinho, *Confessions*, X, 41; VII, 10; XII, 25.

verdade em sentido ético porque ele se revela, fala, age e aparece como verdadeiramente é e pensa. Ele também é a verdade em sentido lógico porque concebe as coisas como são, ou melhor, as coisas são como ele as concebe. Ele é a verdade em sua plenitude absoluta. Ele, portanto, é a verdade primária, original, a fonte de toda a verdade, a verdade em toda a verdade. Ele é o fundamento da verdade - do ser verdadeiro - de todas as coisas, de sua cognoscibilidade e conceptibilidade, o ideal e arquétipo de toda a verdade, de todo ser ético, de todas as regras e leis, sob cuja luz a natureza e a manifestação de todas as coisas devem ser examinadas e sobre a qual deve ser modelada. Deus é a fonte e a origem do conhecimento da verdade em todas as áreas da vida, a luz na qual podemos ver a luz, o sol de todos os espíritos. "Eu te invoco, ó Deus, a verdade em quem, por quem e através de quem todas as verdades são verdadeiras.'"[24]

Os ATRIBUTOS MORAIS

Bondade

[204] Entre os atributos éticos de Deus, o primeiro lugar deve ser dado à sua bondade. Esse atributo é conhecido até pela natureza. Platão igualou a idéia de bem com a de divindade. No entanto, o termo "bom" é usado em uma variedade de formas. Seu significado original e primário parece denotar uma relação de uma coisa com outra, em vez de uma qualidade interna. Em Sócrates, por exemplo, o bom é idêntico ao útil, com aquilo que é bom e útil para outra pessoa.[125] Portanto, não há bem absoluto, apenas bem relativo. Utilidade e inutilidade (dano) são os critérios de bem e mal. A ética grega, em geral, está vinculada a essa posição. A questão a respeito do bem mais elevado coincide com a questão a respeito da felicidade mais elevada. O bem é aquilo que todos desejam.[126] Daí vem a definição comum "o bem é aquilo pelo qual todas as coisas esperam".[127] Uma moralidade utilitária e eudemonista conserva esse significado da palavra e identifica o padrão do bem com o desenvolvimento do bem-estar do indivíduo e da sociedade.[128] Nietzsche, ao escrever *The [Will to Power: An Attempted] Transvaluation ofAll Values,* também partiu desse significado do termo. O "bom", diz ele, originalmente significa algo como "distinto", "forte", "poderoso", "bonito", e "mau"; era a palavra usada para designar a "pessoa rasa, ordinária".[129] De fato,

[124] Agostinho, *Soliloquies,* I, 1; cf. T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 16, 17; I, 2, q. 3, art. 7; *idem, Summa contra gentiles,* I, c.59-62; III, c. 51; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 8, art. 1; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, 578ss., 663ss.; Nota do organizador: para a TI: veja p. 214, nota 115. J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 16; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 27; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, cols. 226-42; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke eigenschappen,* 4 vols. (Groningen: Jacob Bolt, 1783), IV, 1-88.

[125] Xenofonte, *Memorabilia and Oeconomicus,* IV, 6, 8ss.

[126] Platão, *Symposium,* 204E; Aristóteles, *Nocomachean Ethics,* I, 2.

[127] E.g., em Pseudo-Dionísio, *On the Divine Names,* c. 4; T. Aquinas, *Summa theol.,* I, qu. 5, art. 1; I qu. 16, art. 1, 3; idem, *Summa contra gentiles,* I, 38,40; idem, *Sent.,* I, dist. 8, art. 3.

[128] F. Paulsen, *System der Ethik mit einen Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre,* 2 vols. (Berlim: Hertz, 1889), 17lss.; W. M. Wundl, *Ethik* (Stuttgart: *F.* Enke, 1886), 18ss.; cf. também R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begrijfe,* veja v. "Ethik"; *idem, Kritische Einfiihrung in die Philosophie* (Berlim: E. S. Mittler, 1905), 285ss.

[129] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morais,* trad. Douglas Smith (Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1998), 12ss.

a palavra "bom" geralmente tem esse significado, como quando nos referimos a uma "boa" casa, a um "bom" amigo e assim por diante, e queremos, com isso, dizer que essa pessoa ou essa coisa tem certas boas qualidades e é útil para alguma coisa. Usada nesse sentido, a palavra "bom" não tem significado concreto próprio, mas depende, para seu significado, do propósito para o qual a pessoa ou coisa deve servir e, portanto, varia em significado com pessoas diferentes. Os gregos o associaram à beleza, os romanos com nobre nascimento e prosperidade, os alemães com aquilo que é relevante e produtivo, e, em cada um desses contextos, o significado de àpexrí, *virtus,* virtude, também difere. A categoria do bem em geral inclui bens que são úteis, prazerosos, estéticos e eticamente confiáveis.[130] Em todos esses sentidos diferentes, o bem ainda é um conceito relativo e denota "aquilo pelo que todas as coisas anseiam". No entanto, isso não esgota o significado da palavra. Também podemos falar de um "bem" como tal. Uma transição para esse significado é o bem como moral ou o bem apreciável. Aquilo que é bom em um sentido moral é bom em si e por si mesmo, independentemente de suas conseqüências serem vantajosas ou danosas: aquilo que é moralmente bom tem valor absoluto.

De acordo com a Escritura, Deus é o conjunto total de todas as perfeições (bondade metafísica). Todas as virtudes estão presentes nele em um sentido absoluto. A Escritura apenas umas poucas vezes chama Deus de bom em um sentido absoluto. "Ninguém é bom, senão um, que é Deus" (Mc 10.18; Lc 18.19). Ele é perfeito (réÀaoc;, Mt 5.48). Mas seja qual for a virtude atribuída a Deus, a Escritura sempre pressupõe que essa virtude lhe pertence em um sentido absoluto. Conhecimento, sabedoria, poder, amor e justiça são exclusivamente dele, isto é, de um modo divino. Sua bondade, portanto, é uma com sua perfeição absoluta. Nele, "idéia" e "realidade" são a mesma coisa. Ele é "forma pura", "ato totalmente puro". Ele não tem de se tornar nada, mas é o que é eternamente. Ele não tem objetivo fora de si mesmo, mas é auto-suficiente, todo-suficiente (SI 50.8ss.; Is 40.28ss.; He 2.20). Ele não recebe nada, apenas dá. Todas as coisas precisam dele, mas ele não precisa de nada nem de ninguém. Ele sempre anseia por si mesmo porque não pode confiar cm ninguém além de si mesmo. Como ele mesmo é o bem absoluto e perfeito, ele não pode amar nada, a não ser voltado para si mesmo. Ele não pode e não deve se contentar com nada menos que perfeição absoluta. Quando ele ama outros, ele ama a si mesmo neles: suas próprias virtudes, obras e dons.[131] Pela mesma razão ele também é bendito em si mesmo como o conjunto de toda a bondade, de toda a perfeição.

---

[130] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morais,* trad. Douglas Smith (Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1998), 12ss.

[131] Sobre a F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morais,* trad. Douglas Smith (Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1998), 12ss. bondade de Deus no sentido de perfeição: Agostinho, *Concerning the Nature of the Good, against the Manicheans,* 1; *idem, The Trinity,* VIII, 3; Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 13; T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 4-6; *idem, Summa contra gentües,* 1,28; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VI, c. lss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seções 10, 17; J. Zanchi(us), *Op. theol,* II, 138ss.; 326ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 9.

Aristóteles já afirmava que Deus é o Bem-Aventurado porque era a unidade entre pensar e o pensamento e estava completamente acima de todo anseio, esforço e desejo.[132] Em todas as épocas, aqueles que creram na primazia do intelecto tiveram de se alinhar com Aristóteles e almejar a bem-aventurança no pensamento, no conhecimento, na contemplação.[133] Isso estava correto no sentido de que a bem-aventurança é uma condição de repouso, incompatível com o esforço para se alcançar um objetivo, e no sentido de que ela pressupõe consciência. A bem-aventurança é exclusiva dos seres racionais. O inconsciente dc von Hartmann, assim como a vontade em Schopenhauer, é definido pela não-bem-aventurança absoluta, que requer, ela mesma, redenção.[134] Por essa razão, Drews afirma que a propriedade de perfeição não pode ser atribuída a Deus. Um Deus perfeito seria uma total abstração e faria que a existência de um mundo fosse totalmente inexplicável: um Deus que tinha hido, que era perfeitamente bendito e auto-suficiente, não precisaria de mudança, não precisaria de mundo.[135] Mas precisamente essa teoria da não-bem-aventurança absoluta de Deus nos impede de atribuir - tanto no caso de Deus quanto no caso dos seres humanos - primazia à vontade, como fez Duns Scotus e muitos outros depois dele. Muito mais confiável, portanto, é a posição de Boaventura, que interpretou o intelecto e a vontade como sendo conjuntamente a sede da bem-aventurança.[136] Assim como, no caso dos seres humanos, a beatitude abrange o corpo e a alma e todas as suas faculdades, assim também, no caso de Deus, ela consiste não somente em conhecimento perfeito, mas também em poder, bondade, santidade e assim por diante, tudo perfeito. "A beatitude é o estado perfeito de todos os bens em sua agregação."[137]

Mas aquilo que é bom em si mesmo também é bom para outros. E Deus, sendo o perfeito e bendito, é o bem supremo para suas criaturas, "o supremo bem que todas as coisas se esforçam por obter, a fonte de todas as coisas boas, o bem de todo bem, o único bem necessário e todo-suficicnte, o fim de todos os bens" (SI 4.6, 7; 73.25, 26). Somente ele é o bem para ser desfrutado, enquanto todas as criaturas são bens para serem usados.[138] Especialmente Agostinho descreveu Deus freqüentemente como "o bem supremo".[139] Somente nele está tudo o que as criaturas procuram c necessitam. Ele é o bem supremo para todas as criaturas, embora em variados graus, dependendo da medida em que cada criatura

[132] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 367ss.

[133] T. de Aquino, *Summa theologiae,* I, 2, q. 3, art. 4.

[134] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 9ª. ed., 2 vols. (Berlim: C. Duncker, 1882), II, 434; *idem, Religionsphilosophie, 2".* ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), II, 152ss.

[135] A. Drews, *Die deutsche Spekulation seil Kant, 2".* ed., (Leipzig: G. Fock, 1895), II, 593ss.

[136] Boaventura, *Sent.,* IV, dist. 49, pt. 1, art. 1, q. 4,5.

[137] Boethius, *The Consolation of Philosophy, 4.* Sobre a bem-aventurança de Deus: Agostinho, *City of God,* XII, 1; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 26; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 19; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 155ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 17.

[138] Agostinho, *On Christian Doctrine,* I, c. 3; *idem, The Trinity,* X, 10; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 1; Boaventura, *Sent.,* I, dist. 1.

[139] Agostinho, *The Trinity,* VIII, 3; *idem, Expositions on the Psalms, NPNF (2),* VIII, 63-64, sobre o Salmo 26; *idem, On Christian Doctrine,* I, 7; cf. Anselmo, *Proslogion,* c. 23-25.

participa da bondade divina e é capaz de apreciá-la. É na direção dele que todas as criaturas, conscientemente ou não, pronta ou relutantemente, esforçam-se, ele é o objeto do desejo de toda criatura. Uma criatura só encontra descanso em Deus. Por isso os teólogos cristãos, em todas as épocas, estabeleceram o bem supremo em Deus, e não passou pela mente deles estabelecê-lo em um ato moral ou em uma virtude das criaturas (Kant), no reino de Deus (Ritschl), no amor (Drummond) ou em qualquer outra criatura. Além disso, como o bem supremo, Deus também é a fonte transbordante de todos os bens.[140] "Como Deus é perfeitamente bom, ele é incessantemente beneficente."[141] Nenhum bem existe em nenhuma criatura, exceto aquele que vem dele e por meio dele. Ele é a causa eficiente, exemplar e final de todo bem, por mais diversificado que seja nas criaturas. Todo bem natural, moral e espiritual nele encontra sua fonte. A Sagrada Escritura é um hino de louvor à bondade do Senhor. Dela, a Escritura deriva a obra da criação c toda vida e bem-aventurança para os seres humanos e os animais (SI 8; 19; 36.5-7; 65.11; 147.9; Mt 5.45; At 14.17; Tg 1.17). Isso se estende sobre todas as suas obras (SI 145.9) e dura para sempre (SI 136). Repetidamente, toda a criação é convocada para louvar a bondade de Deus (1Cr 16.34; 2Cr 5.13; SI 34.8; 106.1; 107.1; 118.1; 136.1; Jr 33.11; *etc.)}"*[2]

Essa bondade de Deus se manifesta em várias formas, dependendo dos objetos aos quais é dirigida. Estreitamente relacionada a ela está o *amor permanente* OPO), derivado de um verbo que significa comprometer-se; e benignidade (Xpr|OTOTr|ç), semelhante a brandura (irpaúrriç) (2Co 10.1). Às vezes ela é usada em sentido geral (1Cr 16.34), mas quase sempre significa o favor especial de Deus ao seu povo, seu compromisso com aqueles que participam de seu favor, a José (Gn 39.21), a Israel (Nm 14.19), a Davi (2Sm 7.15; 22.50; SI 18.51; 1Cr 17.13), ao piedoso (SI 5.7). Ela está relacionada à aliança de Deus (Ne 1.5), é o princípio do perdão (SI 6.4; 31.16; 44.26; 109.26; Lm 3.22), da graça (SI 51.1), do consolo (SI 119.76), dura para sempre (Is 54.8, 10) e é melhor que a vida (SI 63.3). Ela se revelou na plenitude de suas riquezas em Cristo (Rm 2.4; 2Co 10.1; Ef 2.7; Cl 3.12; Tt 3.4) e, no presente, manifesta-se aos crentes, conduzindo-os ao arrependimento (Rm 2.4; 11.22; Gl 5.22).[143]

A bondade de Deus, quando mostrada àqueles que estão em miséria, é chamada de *misericórdia* (ETpṛn, oTrláyxva, *víscera, misericórdia;* NT: 'éÀeoç, oí.KTip|ióç). Repetidamente a Escritura se refere a essa misericórdia de Deus (Êx 34.6; Dt 4.31; 2Cr 30.9; SI 86.15; 103.8; 111.3; 112.4; 145.8; *etc.),* em contraste com a atitude dos seres humanos (2Sm 24.14; Pv 12.10; Dn 9.9, 18). Sua misericórdia é grande (2Sm 24.14; SI 119.156; Ne 9.19; SI 51.12), sem fim

[140] Confissão Belga, art. I.

[141] Atenágoras, *A Plea for the Christians,* c. 26 (in *ANF,* II, 143).

[142] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 545ss.; cf. também Pseudo-Dionísio, *On lhe Divine Names and Mystical Theology, c. 4,* que retrata a bondade divina de várias maneiras e a compara com o sol que brilha sobre todas as coisas. T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 6, esp. art. 4; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 40-41; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VI, c. 3; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 10; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 20; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, cols. 326-42.

[143] Cf. F. Delitzsch sobre o Salmo 4.4; II. Cremer, *Lexicon,* veja v. "EXEOÇ".

(Lm 3.22), terna como a de um pai (SI 103.13), concedida a milhões (Êx 20.6) e retorna depois de períodos de castigo (Is 14.1; 49.13ss.; 54.8; 55.7; 60.10; Jr 12.15; 30.18; 31.20; Os 2.22; Mq 7.19; *etc.).* No Novo Testamento, Deus, o Pai de misericórdias (2Co 1.3), revelou sua misericórdia em Cristo (Lc 1.50ss.), que é um sumo sacerdote misericordioso (Mt 18.27; 20.34; *etc.*\ Hb 2.17) e também mostra as riquezas de sua misericórdia (Ef 2.4) na salvação dos crentes (Rm 9.23; 11.30; ICo 7.25; 2Co 4.1; 1Tm 1.13; Hb 4.16; *etc.).*[m]

A bondade de Deus, que trata com indulgência aqueles que merecem castigo, é chamada de *paciência* ou *longanimidade* (rPIH ou LTDft [iaKpoOu^ía, àvoxií xp^r^l^ax^ó'-^r^iç)- A Escritura freqüentemente menciona esse atributo também (Êx 34.6; Nm 14.18; Ne 9.17; SI 86.15; 103.8; 145.8; Jn 4.2; J1 2.13; Na 1.3). Ela se tornou manifesta ao longo do tempo antes dc Cristo (Rm 3.25), e até mesmo agora, de acordo com o exemplo de Cristo (1Tm 1.16; 2Pe 3.15), e ainda é freqüentemente revelada aos pecadores (Rm 2.4; 9.22; IPe 3.20).[145]

A bondade de Deus é muito mais gloriosa quando é mostrada àqueles que só merecem o mal. Ela, então, recebe o nome de *graça* (]0 njiṇṇ, derivado de *]ʒn, curvar-se, inclinar-se em uma direção; xápu;, de carizomai). Essa palavra também significa o favor que uma pessoa recebe ou presta a outra (Gn 30.27; 33.8, 10; 47.29; 50.4; *etc.*\ Lc 2.52). Usada com referência a Deus, porém, seu objeto nunca é as criaturas em geral nem os gentios, mas somente seu povo. Ela é mostrada a Noé (Gn 6.8), a Moisés (Êx 33.12, 17; 34.9), a Jó (Jó 8.5; 9.15), a Daniel (Dn 1.9), aos humildes e miseráveis (Pv 3.34; Dn 4.27) e, particularmente, a Israel como povo. Sua eleição e orientação, seu resgate e redenção e todos os benefícios que Israel recebeu em distinção aos outros povos só podem ser atribuídos à graça de Deus (Êx 15.13,16; 19.4; 33.19; 34.6, 7; Dt 4.37; 7.8; 8.14, 17, 18; 9.5, 27; 10.14ss.; 33.3; Is 35.10; 42.21; 43.1, 15, 21; 54.5; 63.9; Jr 3.4, 19; 31.9, 20; Ez 16; Os 8.14; 11.1; *etc.).* Quer na História ou na lei, na salmódia ou na profecia, a nota básica é: "Não a nós, Senhor, não a nós, mas ao teu nome dá glória" (SI 115.1). Ele faz todas as coisas por amor ao seu nome (Nm 14.13ss.; Is 43.21, 25ss.; 48.9,11; Ez 36.22; *etc.).* Essa graça, conseqüentemente, é continuamente louvada e glorificada (Êx 34.6; 2Cr 30.9; Ne 9.17; SI 86.15; 103.8; 111.4; 116.5; Jn4.2; J1 2.13;Zc 12.10). No Novo Testamento, essa graça se mostra ainda mais rica e mais profunda em conteúdo. Objetivamente, xápiç significa beleza, atração, favor (Lc 4.22; Cl 4.6; Ef 4.29) e, subjetivamente, significa favor, uma disposição positiva por parte de um doador e gratidão e devoção por parte de um recebedor. Atribuída a Deus, a graça é o favor voluntário, irrestrito e imerecido que ele mostra aos pecadores e que, em vez do veredito da morte, traz a eles justiça e vida. Como tal, ela é uma virtude atribuída a Deus (Rm 5.15; IPe 5.10), demonstrada no envio de seu Filho, que é cheio de graça (Jo 1.14ss.; IPe 1.13) e adicionalmente na concessão de todos

[m] T. dc Aquino, *Summa theol.,* I. q. 21, art. 3; J. Zanchi(us), *op. theol.,* II, 370; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 23; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 11.

[145] A. Polanus, *Syn. theol.* D, c. 24.

os tipos de benefícios espirituais e materiais, todos os quais são dons da graça e são chamados, eles mesmos, de "graça" (Rm 5.20; 6.1; Ef 1.7; 2.5, 8; Fp 1.2; Cl 1.2; Tt 3.7; *etc.),* excluindo, desse modo, radicalmente, todo mérito por parte dos seres humanos (Jo 1.17; Rm 4.4,16; 6.14, 23; 11.5ss.; Ef 2.8; G1 5.3,4).[146]

Na igreja cristã, a doutrina da graça foi desenvolvida por Agostinho. Em relação a isso, porém, a graça não foi geralmente pensada como uma virtude divina, mas em termos dos benefícios que Deus, pela graça, concede à igreja em Cristo. Portanto, ela geralmente não era tratada como um dos atributos de Deus. No entanto, esse conceito de graça, isto é, como uma virtude divina, também não está ausente. Tomás de Aquino, por exemplo, escreve: "Às vezes, porém, por graça de Deus se faz referência ao amor eterno de Deus, no mesmo sentido que a expressão 'graça de predestinação', significando que Deus predestinou ou escolheu algumas pessoas graciosamente, não por causa de seus méritos";[147] mas imediatamente depois disso Tomás de Aquino novamente retorna ao sentido mais amplo no qual teremos de examiná-la mais adiante, no *locus* sobre a salvação.[148]

Além disso, a bondade dc Deus aparece como *amor,* quando não somente comunica certos benefícios, mas o próprio Deus. No Antigo Testamento, referências a esse amor como um atributo de Deus ainda são relativamente raras, mas não estão totalmente ausentes (Dt 4.37; 7.8, 13; 10.15; 23.5; 2Cr 2.11; Is 43.4; 48.14; 63.9; Jr 31.3; Os 11.1, 4; 14.4; Sf 3.17; Ml 1.2). Além disso, na eleição de Deus, em sua aliança e em todo o seu relacionamento com Israel - que é como o relacionamento de um esposo com sua esposa, de um pai com seu filho, de uma mãe com seu bebê - esse amor ć retratado de maneira concreta e gráfica (SI 103.13; Is 49.15; Os 2). Os objetos desse amor não são apenas virtudes e atributos, como justiça e retidão (SI 11.7; 33.5; 37.28; 45.7), mas também pessoas (SI 78.68; 146.8; Pv 3.12; Dt 4.37; 7.8, 13; 23.5; 2Cr 2.11; Jr 31.3; Ml 1.2).

Esse amor de Deus é expresso de forma muito mais vívida no Novo Testamento, agora que Deus deu a si mesmo no Filho de seu amor. A palavra hebraica r a r w, não é traduzida por 'épcoç, o termo comum usado para designar o amor sensual, nem por (jjiÀía, a palavra usada para designar o amor entre parentes, mas por ǎyaue, uma palavra que não é encontrada nos escritos de Filo e Josefo, mas que é eminentemente adequada para comunicar o amor divino em sua plenitude e pureza (assim como o latim *caritas [dilectio],* em distinção a *amor).* A relação entre Pai e Filho é retratada como uma vida de amor (Jo 3.35; 5.20; 10.17; 14.31; 15.19; 17.24, 26). No entanto, em Cristo, aquele que ama e provou seu amor em seu oferecimento voluntário (Jo 15.13), esse amor é concedido

[146]Cf. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 425ss.; H. Cremer, *Lexicon,* veja v. "Xápiç".

[147]T. de Aquino, *Summa theol.,* II, 1, q. 110, art. 1; cf. J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica,* 3 vols. (Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1851-54), I, 193; J. Gerhard, *Loci theol,* II, c. 8, seção 11, q. 4; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae,* 317ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 21; J. Zanchi(us), *Op. Theol.,* II, 342-58.

[148]Cf. D. Kim, "Gnade", *PRE*[3], VI, 717-23; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, §18.

não apenas ao mundo e à igreja em geral (Jo 3.16; Rm 5.8; 8.37; lJo 4.9), mas também individual e pessoalmente (Jo 14.23; 16.27; 17.23; Rm 9.13; G1 2.20). De fato, Deus não apenas ama, mas ele mesmo é amor (lJo 4.8) e seu amor é o fundamento, a fonte e o modelo de nosso amor (Uo 4.10, 11). Na verdade, é possível falar no amor de Deus às criaturas ou às pessoas em geral (o amor de benevolência), mas, para isso, a Escritura usa principalmente a palavra "bondade" e, via de regra, fala do amor de Deus, como sua graça, somente em relação ao seu povo escolhido ou igreja (o amor de comunhão).[149] Realmente esse amor não é a essência de Deus no sentido de ser o centro e o núcleo do ser de Deus e os outros atributos serem seus modos,[150] pois todos os atributos são igualmente o ser de Deus. Nele não há superior e inferior, maior e menor.[151] Não obstante, o amor é muito certamente idêntico ao ser de Deus. Ele é independente, eterno e imutável, como o próprio Deus. Ele tem sua origem nele e também - por meio de suas criaturas - volta para ele. Pseudo-Dionísio, de acordo com isso, falou do amor de Deus como "um círculo sem fim [viajando] através do Bem, a partir do Bem, no Bem e para o Bem, girando infalivelmente sempre sobre o mesmo centro, sempre na mesma direção, sempre partindo, sempre permanecendo e sempre sendo restaurado a si mesmo".[152]

Santidade

[205] Muito estreitamente relacionada à bondade de Deus está sua *santidade.* No passado, ela foi descrita como "isenção de toda corrupção [...] uma pureza que é total e completamente imaculada".[153] Geralmente ela não é tratada como um atributo divino juntamente com a bondade, a perfeição e a beleza de Deus. Nem Lombardo nem Tomás de Aquino a discutem. Os teólogos protestantes definiram a santidade de Deus essencialmente nos mesmos termos: ela consiste em "perfeição moral" ou "pureza"[154] e às vezes era mais estreitamente associada à retidão de Deus, sua bondade, fidelidade ou sabedoria.[155] A pesquisa ao

[149] G. F. Oehler, *Theolog}' of the Old Testament,* §81; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 545ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 197ss.; H. Cremer, *Lexicon,* veja v. "(|>iÀía"; Geerhardus Vos, "The Scriptural Doctrine of the Love of God", *Presbyterian and Reformed Review* 13 (janeiro de 1902): 1-37.

[150] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §167; L. Schoeberlein, *Prinzip undSystem der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 129; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 454; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §50.

[151] J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, 203; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª. ed., 2 vols. (Erlangen: Theodor Bläsing, 1853-61), I, 105; J. I. Doedes, *Inleiding tot de leer van God* (Utrecht: Kemink, 1876), 231.

[152] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 4, §14; cf. Agostinho, *The Trinity,* VIII, 6-12; IX, 6; X, 1; *idem, Confessions,* IV, 12; *idem, Soliloquies,* I, 2; *idem, On the True Religion,* c. 46; P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. 32, 1; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 20; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 91; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, 692ss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 11, q. 2; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 359ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 22.

[153] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical theology,* c. 12, §2; cf. J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* 2 vols. (Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682), veja v. "ἅγιος".

[154] A. Polanus, *Syn. theol.,* II c. 28; *Synopsis purioris theologiae,* I; 40; P. van Mastricht, *Theologia,* II, c. 19; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke wigenschappen,* III, 115ss.

[155] H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 73; cf. K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung,* 382ss.; Karl A. von Hase, *Hutterus redivivas,* §63.

termo bíblico "santo", porém, gradualmente deu preeminência a outra posição. No presente, todos reconhecem que o conceito de santidade no Antigo e no Novo Testamento expressa uma relação de Deus com o mundo. Há divergência, porém, sobre o caráter preciso dessa relação. Examinando textos como Oséias 11.9; Isaías 57.15; e Ezequiel 20.9ss., Menken associou a santidade de Deus com sua bondade condescendente e com sua graça.[156] Baudissin, porém, cria que era a transcendência total de Deus e seu poder sobre todas as criaturas que era expresso na santidade de Deus,[157] e foi apoiado, nessa interpretação, por Ritschl e outros,[158] que recorreram a Números 20.13; Isaías 5.16; Ezequiel 20.41; 28.25; 36.20-24 e à relação entre glória e santidade em textos como Isaías 63.15; 64.11; Jeremias 17.12; Ezequiel 20.40 c assim por diante. Estreitamente relacionada a essa posição está a de Schultz, que, baseado em Êxodo 15.11; 1 Samuel 2.2; 6.20; Isaías 6.3; 8.13; 10.17, associa a santidade de Deus com sua majestade ardente, sua inacessibilidade, a distância infinita que o separa de todas as criaturas.[159] Como a maior divergência a respeito da questão de qual atributo divino era, de fato, representado pela santidade de Deus, outros criam que esse termo, em vez de denotar uma qualidade essencial interior, apenas descreve uma relação e é, portanto, nada mais que um termo relacional. Especialmente Diestel[160] defendeu essa posição e persuadiu muitos outros a também a aceitarem. Além disso, aqueles que não crêem que a santidade pode ser completamente descrita como uma relação, em geral partem dessa idéia em sua definição do conceito.[161]

A raiz UHp, relacionada a tZftn, é geralmente ligada à raiz 1p, que significa "cortar, separar", e, portanto, expressa a idéia de ser cortado ou isolado. O verbo ocorre no Niphal, no Piei, no Hiphil e no Hithpael. O adjetivo é $1*1j?,

---

[156] G. Mcnkcn, *Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift,* 3ª. ed. (Bremen: Wilhelm Kaiser, 1833), c. 1, §9.

[157] W. W. Baudissin, *Siudien zur semitischen Re/igionsgeschichte,* 2 vols. (Leipzig: F. W. Grunow, 1876-78), 3-142.

[158] A. Ritsehl, *Die chrislliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung,* 4ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 89ss.; E. B. Coe, "The Biblical Meaning of Holiness", *Presbyterian and Reformed Review* 1 (janeiro de 1890): 42-68; H. P. Smith, "The Root *c/ds/i* in the Old Testament", *Presbyterian Review 2* (julho de 1881): 588-92.

[159] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 554ss.; cf. A. Kuenen, *De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat,* 2 vols., De Voornaamste Godsdiensten (Haarlem: Kruseman, 1869-70), I, 47ss.; TI: *The Religion of Israel to the Fali of the Jewish State,* trad. Alfred Heath May, 3 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1882-83); Johann Christian Konrad von Hoffmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-60), I, 83; R. Smend, *Lehrbuch der álttestamentliclien Religionsgeschichte,* 333ss.

[160] L. Diestel, "Über die Heiligkeit Gottes", *Jahrbuch Jür deutsche Theologie* 4 (1859): 3-62.

[161] Otto Schmoller, "The meaning of ;"IW in the Old Testament", in *Festgruss an Rudolf von Roth* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893), 39-43; F. Delitzsch, "Heiligkeit", *PRE²,* V, 714-18; R. Kittel, "Heiligkeit Gottes im A.T.", *PRE³,* VII, 566-73; H. Cremer, *Lexicon,* veja v. "ä'ṿioç"; Ernst Issel, *Der Begriff der Heiligkeit in Neuen Testament* (Leiden: H. J. Brill, 1887); R. Schrõter, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten und Neuen Testaments* (Leipzig: Fock, 1892); J. Gloel, *Der heiligen Geist in der Heilsverkundigimg des Paulus* (Halle: M. Niemeyer, 1888), 226ss.; J. Kõberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments* (Munique: Beck, 1901), 157ss.; W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg: Mohr, 1899), 64ss.; 102ss.; Marie-Joseph Lagrange, *Études sur les religions sèmitiques* (Paris: V. Lecoffre, 1903), 140ss.; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* 3ª. ed. (Estrasburgo: F. Buli, 1897), 136ss.; A. B. Davidson, *Theology ófthe Old Testament,* 144ss.; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer, 2* vols. (Amsterdã: Van Kampen, 1894-95), II, 260-80.

o substantivo é UHp e seu antônimo é Vn (KOIVÓÇ), de V?n, tornar comum (Lv 10.10; 1 Sm 21.5, 6; Ez 48.14, 15). Ele está relacionado e também é claramente distinto de 'TiPID (puro), cujo antônimo é Kftt? (Lv 10.10). A palavra "santo" é usada, antes de tudo, com referência a um grupo de pessoas c coisas que foram separadas do uso geral e colocadas em uma relação especial com Deus e seu serviço. Assim lemos a respeito de uma "terra santa" (Êx 3.5), uma "assembléia santa" (Êx 12.16), um "santo sábado" (Êx 16.23), um "povo santo" (Êx 19.6), um "lugar santo" (Êx 29.31) um "óleo sagrado da unção" (Êx 30.25), uma "túnica de linho, sagrada" (Lv 16.4), um "jubileu santo" (Lv 25.12), uma "casa santa" (Lv 27.14), um "campo santo" (Lv 27.21), "dízimas santas" (Lv 27.30), "água santa" (Nm 5.17), "incensários santos" (Nm 16.37), "gado santo" (Nm 18.17), "campo santo" (Dt 23.14), "ouro consagrado" (Js 6.19), "pão sagrado" (ISm 21.4), uma "arca sagrada" (2Cr 35.3), uma "linhagem santa" (Ed 9.2), a "cidade santa" (Ne 11.1), uma "santa aliança" (Dn 11.28), uma "santa palavra" (SI 105.42), e o templo como "santuário" (Êx 15.17), com seu "santo lugar" e o "Santo dos santos" e os "santos" [os anjos e os filhos de Israel] (Dt 33.2, 3; Jó 5.1; 15.15; SI 16.3, 10 KJV; 32.6; 89.6-8, 20; Pv 9.10; 30.3; Dn 4.17; 7.18, 21, 22, 25, 27; Os 11.12; Zc 14.5). Em todos esses exemplos, o termo "santo" ainda não se refere a uma qualidade moral interna, mas apenas indica que a pessoa ou objeto assim descritos foram consagrados ao Senhor, foram colocados em uma relação especial com seu serviço e são, portanto, separados do uso comum. As pessoas e coisas chamadas "santas", porém, não derivam de si mesmas essa relação especial com Deus. Por natureza, Deus e suas criaturas estão separados, distanciados, distintos e opostos um ao outro. Por si mesmo, todo o mundo é Víl, profano, está fora de comunhão com Deus e é inapto para seu serviço, e até mesmo aquilo que é puro ainda não é santo. Essas pessoas e coisas também não podem se santificar e assumir, por si mesmas, essa relação especial com Deus que é comunicada pela palavra "santo". A santificação procede somente de Deus. É ele que santifica Israel, o sacerdócio, o templo, o altar, certos lugares especiais, pessoas e objetos, que as traz para seu serviço e comunhão c as separa daquilo que não é santo. "Eu sou o SENHOR, que vos santifica" (Êx 31.13; Lv 20.8; 21.8, 15, 23; 22.9, 16, 32; Ez 20.12; 37.28).

Essa santificação de pessoas e coisas pelo Senhor ocorre de duas maneiras: negativamente, pela escolha de um povo, pessoa, lugar, dia ou objeto e sua separação de todos os outros; e positivamente, consagrando essas pessoas ou coisas e fazendo-as viver dc acordo com normas específicas. Deus santifica o sábado não apenas colocando-o em separado dos outros dias da semana, mas também descansando nesse dia e abençoando-o (Gn 2.2, 3; Êx 20.11; Dt 5.12). Ele santificou todo o povo de Israel escolhendo-o dentre todos os povos da terra, incorporando-o em sua aliança e fazendo que sua lei fosse conhecida por ele (Êx 19.4-6). A santidade de Deus é o princípio que marca todo o corpo de leis, os mandamentos morais e cerimoniais, toda a revelação de salvação dada a Israel, pois o propósito dessa revelação não é outro senão a santificação de

Israel (Êx 19.4-6; Lv 11.44, 45; 19.2; 20.26). Israel é santo porque Deus fez de Israel sua propriedade particular, veio a esse povo, habita entre eles e é seu Deus (Êx 19.4-6; 29.43-46). E, dentro desse círculo, ele novamente santifica especialmente os primogênitos, apropriando-se deles para si mesmo (Êx 13.2); o povo, pela lavagem de suas vestes como preparação para se encontrarem com Deus (Êx 19.10, 14); o monte, pela marcação de limites ao seu redor (Êx 19.23); o sacerdócio, ungindo os sacerdotes, aspergindo-os com sangue e colocando sobre eles as vestes próprias do sacerdócio (Êx 28.3, 41; 29.1ss., 21); o tabernáculo e o altar, pela unção (Êx 29.37; 40.9ss.; Lv 8.10, 11; Nm 7.1); a unção com óleo, preparando-a de uma forma especial (Êx 30.22ss.); os nazireus, obrigando-os a viver de acordo com certas ordenanças específicas (Nm 6.2ss.) e assim por diante.

Aquilo que, desse modo, foi tornado santo, vive uma vida própria, tem um caráter próprio e é tirado da vida comum e das leis de outros povos. Por exemplo, não podia ser tocado (Êx 19.23, 24), nem comido (Êx 29.33) nem usado (Êx 30.32ss.), e torna santo qualquer coisa que o toque (Êx 30.29; Lv 10.2ss.; Nm 1.51, 53; 3.10, 38; Is 8.14). A ação positiva pela qual uma coisa se torna santa nem sempre é identificada, às vezes a santificação parece consistir em nada mais que separação (Lv 25.10; 27.14; Js 7.13; 20.7; Jz 17.3; 1 Sm 7.1; 2Sm 8.11; lCr 18.11; *etc.).* No entanto, a santificação é algo mais que meramente separação. Ela consiste em, por meio da lavagem, da unção, do sacrifício, do aspergir do sangue *(etc.),* privar uma coisa do caráter que ela tem em comum com todas as outras coisas e imprimir sobre ela outro selo, um selo exclusivamente seu, que ela deve portar e exibir em toda parte. As cerimônias necessárias para a santificação indicam claramente que a impureza e a pecabilidade da criatura cm questão também são levadas em conta e devem ser removidas precisamente dessa maneira. A lavagem, o sacrifício, a aspersão com sangue e a unção serviam para a purificação do pecado e para a consagração (Lv 8.15; 16.15, 16; Jó 1.5; *etc.).* Os adjetivos "santo" e "puro" são, portanto, sinônimos (Êx 30.35; Lv 16.19). No entanto, o termo "santidade" não é esgotado pelo significado de "pureza moral". Realmente esse sentido não está excluído, mas também não é o único significado, nem mesmo o significado primário. Santidade, no Antigo Testamento, especialmente na Torá, tem um significado muito mais amplo. Toda a distinção e oposição entre pureza externa e interna *(etc.)* foi derivada de uma posição posterior e imposta sobre a lei mosaica. *Santo* é aquilo que foi escolhido e separado por YHWH; despido de seu caráter comum por cerimônias especiais, recebeu um caráter próprio e agora vive nessa nova condição de acordo com as leis prescritas para ele. Israel é um povo *santo* porque Deus o escolheu e separou. Esse povo foi incorporado em uma aliança e agora deve viver em conformidade com todas as leis de Deus, inclusive as cerimoniais. *Santo* é aquele que, em todas as coisas, age de acordo com as leis especiais que Deus ordenou para ele. Santidade é perfeição não cm um sentido moral, mas

no sentido abrangente no qual a legislação exclusiva de Israel a concebe: um sentido religioso, ético, cerimonial, interno e externo.

Esse conceito de santidade só se torna plenamente claro, porém, quando examinamos o sentido no qual é aplicado a Deus. Cremer corretamente salientou que a santidade não denota, acima de tudo, uma relação que parte daquilo que está abaixo com aquilo que está acima, mas o contrário. Ela se aplica, antes de tudo, a Deus, e, subseqüentemente, em um sentido derivado, também às criaturas. As criaturas não são inerentemente santas, nem podem santificar a si mesmas. Toda santificação e toda santidade procedem de Deus. Como YHWH é santo, ele quer para si um povo santo, um sacerdócio santo, uma morada santa (Êx 19.6; 29.43; Lv 11.44, 45; 19.2; 20.26; 21.8; Dt 28.9, 10). O predicado santo é geralmente atribuído a YHWH (Lv 11.44, 45; 19.2; 20.26; 21.8; Js 24.19; ISm 2.2; 6.20; SI 22.3; 99.5, 9; Is 5.16; 6.3; *etc).* Freqüentemente Isaías fala sobre o "Santo dc Israel" (29.23; 40.25; 43.15; 49.7; 62.12; cf. 2Rs 19.22; Ez39.7; Hc 1.12; 3.3). Além disso, também lemos sobre o nome santo de Deus (Lv 20.3; 22.32; lCr 16.35; SI 99.3; 103.1; 111.9; *etc.),* sobre seu braço santo (Is 52.10) e sobre sua majestade santa (2Cr 20.21). Ora, em primeiro lugar, YHWH não é chamado santo por causa de um atributo imediatamente conspícuo. Em vez disso ele é chamado santo em um sentido abrangente relativo a toda revelação que atinge os seres humanos com sua divindade. A santidade alterna com ele mesmo (Am 4.2; 6.2). Ele é Deus, não um ser humano, o Santo no meio do povo (Os 11.9), o Deus ou o santo de Israel. A santidade de Deus é revelada em todas as relações que ele estabeleceu entre si mesmo e seu povo: na eleição, na aliança, em sua revelação, em sua morada entre eles, e assim por diante (Êx 29.43-46; Lv 11.44, 45; 20.26; SI 114.1, 2). Essa relação, porém, longe de ser uma abstração, é rica em conteúdo. O próprio Deus organizou essa relação nas leis que deu a Israel. Todo o corpo legislativo de Israel é fundamentalmente marcado pela santidade de Deus c tem seu propósito na santificação do povo. O que essa santificação feita por YHWH implica é algo que se torna evidente pela lei, e as pessoas são santas quando obedecem a essa lei. Como o Santo, ele se deu a Israel e habita entre seu povo, mas também é fiel à sua Palavra c à sua aliança (SI 89.35ss.), e repetidamente liberta Israel. Deus é o Santo de Israel, o Deus de Israel, que é o que sua lei mostra que ele é. Para Israel, a santidade de Deus significa libertação (SI 22.3, 4; 89.18; 98.1; 103.1; 105.3; 145.21), resposta à oração (SI 3.4; 20.6; 28.2), consolo (Is 5.16; Hc 1.12), confiança (SI 22.3-5; 33.21; Is 10.20). Sua santidade não permite que ele deixe Israel perecer. Como o Santo, ele é o Criador, o Redentor e o Rei de Israel (Is 43.14, 15; 49.7; 54.5; 62.12). Por isso seu povo redimido expressa gratidão e o louva como o Santo (SI 30.4; 71.22; 97.12; lCr 16.10, 35).

Ao mesmo tempo, essa santidade de Deus é o princípio de punição e castigo. Quando Israel quebra a aliança, viola a santidade de seu nome e viola suas leis, é precisamente a santidade de Deus que o incita a impor punição. Sua santidade

requer que Israel seja santo e o santifique (Lv 11.44, 45; 19.2; 20.7, 26; 21.8). Em caso de desobediência, ele castiga Israel (1Rs 9.3-7; 2Cr 7.16-20). A mesma santidade que é o princípio de libertação e o objeto de louvor é, para aqueles que a violam, um princípio de destruição e objeto de temor. "Santo", nesse caso, é sinônimo de "zeloso" (Js 24.19), "majestoso" e "terrível" (Êx 15.11; SI 99.3; 111.9), "glorioso" e "grandioso" (Is 6.3; 57.15). Entre os deuses, ele é incomparável: o Santo (Êx 15.11; ISm 2.2; Is 40.25). Santificá-lo é temê-lo (Is 8.13; 29.23). Quando o povo viola a santidade de seu nome e da aliança, ele se santifica pela justiça e pela retidão (Is 5.16; Ez 28.22). Mas nem mesmo nesse caso ele se esquece de seu povo. Para Israel, sua santidade continua sendo a causa dc sua redenção (Is 6.13; 10.20; 27.13; 29.23, 24; 43.15; 49.7; 52.10; Jr 51.5; Os 11.8, 9; *etc.)* e, finalmente, sua santidade se sustentará, fazendo conhecido aos gentios que ele é o Senhor (Jr 50.29; Ez 36.23; 39.7), e redimirá Israel e o purificará de todas as suas iniqüidades (Ez 36.25ss.; 39.7).

Essa interpretação da santidade de Deus conduz diretamente à santidade no sentido neotestamentário. Até mesmo a escolha da palavra grega é significativa. Sq-ivóç, de oćpo^ai, significa aquilo que é venerável (Fp 4.8; 1Tm 3.8, 11; Tt 2.2); iepóç expressa meramente uma relação com a divindade (ICo 9.13; 2Tm 3.15; cf. Hb 8.2; 9.8; *etc.); ăyvoç* significa puro, virtuoso (2Co 11.2; Tt 2.5; *etc.).* Essas palavras, porém, nunca são usadas com referência a Deus. No Novo Testamento, Deus é o único chamado de òoioç (Ap 15.4; 16.5; cf. Hb 7.26) e particularmente ăyioi; (Lc 1.49; Jo 17.1; 1Jo 2.20; IPe 1.15, 16; Ap 4.8; 6.10). No Antigo Testamento, a santidade de Deus ainda não é claramente distinta de todos os outros atributos divinos e ainda denota toda a relação que YHWH mantém com Israel e Israel com YHWH. Por essa razão, YHWH podia ser chamado de o Santo dc Israel, aquele que havia se dado totalmente a Israel e, de várias formas, o havia mantido e preservado como sua propriedade particular. Também por essa razão, a santificação do povo não é apenas de caráter religioso c ético, mas também cerimonial, civil e político. Assim como, em Deus, sua santidade ainda não era definida juntamente com seus outros atributos, assim também, da parte de Israel, a santidade abrange todo o povo em todas as suas dimensões. Mas, no Novo Testamento, quando aparece o Santo de Deus (Mc 1.24; Lc 4.34; At 3.14; 4.27), Aquele que forma o mais forte contraste com o mundo (Jo 15.18) e, em um sentido absoluto, consagra-se a Deus (Jo 17.19), a santidade de Deus deixa de ser o princípio de punição e castigo, e o Espírito Santo (raramente chamado dessa maneira no Antigo Testamento [SI 51.11; Is 63.10, 11], mas regularmente no Novo) torna-se o princípio de santificação da igreja. Desse momento em diante, a igreja é a "nação santa" (IPe 2.5, 9; Ef 2.19; 5.27), composta dos eleitos, os santos e irrepreensíveis (Ef 1.1, 4; Cl 1.2,22; 3.12; ICo 7.14), completamente libertos e purificados do pecado e eternamente consagrados, de alma e corpo, a Deus. A santidade pela qual YHWH se coloca em uma relação especial com Israel e que reivindica Israel totalmente para o serviço de YHWH é final e supremamente manifesta

na entrega que, em Cristo, Deus faz de si mesmo à igreja, que ele redime e purifica de todas as suas iniqüidades.

Retidão (justiça)

[206] Estreitamente relacionada a essa santidade está a *retidão* [justiça; holandês, *gerechtigheid]* de Deus. As palavras p"l5? e PIpIX descrevem o estado de uma pessoa cumpridora da lei. O primeiro significado parece ser forense: p"[1]!^ é aquele que prova ser justo diante de um juiz e, portanto, tem de ser absolvido (p1^O *versus* 3T#"]n; Dt 25.1). Essa também é a palavra usada para designar uma pessoa que está certa em uma disputa ou debate (Jó 11.2; 33.12, 32; Is 41.26), e o substantivo, conseqüentemente, pode denotar a precisão ou verdade de uma afirmação (SI 52.3; Pv 16.13; Is 45.23). Além disso, ela significa, em geral, que uma pessoa está certa, até mesmo à parte de um julgamento, e, portanto, que uma pessoa tem o direito ao seu lado, é justa e boa e está em dia com a lei (Gn 30.33; 38.26; ISm 24.18; SI 15.2). Aqui a palavra entra na esfera da religião e é aplicada a Deus. Deus é o único chamado duas vezes p^lX no Pentatcuco (Êx 9.27; Dt 32.4). A retidão de Deus é, antes de tudo, manifesta na História, em seu governo do mundo e em sua orientação providencial de Israel e é, portanto, especialmente desenvolvida pelos salmistas e profetas. Ela é revelada em toda parte e se estende até mesmo aos animais (SI 36.7). Deus é o Juiz de toda a terra (Gn 18.25). Ela consiste no fato de que Deus retribui a cada um segundo as suas obras, tratando o justo de um modo e o ímpio de outro (Gn 18.25). É digno de nota, porém, que a justiça remunerativa de Deus é muito mais preeminente na Escritura que sua justiça retributiva. Diestel corretamente chamou a atenção para esse fato,[162] e nisso foi apoiado por muitos, inclusive, de maneira especial, por Ritschl.[163]

O assunto em si, posteriormente conhecido na dogmática como justiça vingativa ou retributiva de Deus, não está ausente. Pelo contrário, Deus de nenhuma forma toma o culpado por inocente (Êx 20.7; Ne 1.3ss.), e não poupa o ímpio (Ez 7.4, 9, 27; 8.18; 9.10). Ele não faz acepção de pessoas nem aceita suborno (Dt 10.17), seu julgamento é imparcial (Jó 13.6-12; 22.2-4; 34.10-12; 35.6,7). Ele é reto e todos os seus juízos são retos (SI 119.37; 129.4). A punição do ímpio é geralmente atribuída à justiça de Deus (Êx 6.5; 7.4; SI 7.11; 9.4-8; 28.4; 62.12; 73; 96.10, 13; 2Cr 12.5-7; Ne 9.33; Lm 1.18; ls 5.16; 10.22; Dn 9.14; Rm 2.5; 2Ts 1.5-10). Também é verdade, porém, que a punição do ímpio é geralmente inferida da ira de Deus e que a justiça de Deus vem à tona na Escritura especialmente como o princípio de salvação para o povo de Deus. Em hebraico, há muitas palavras para designar a ira de Deus: *}# "pin **DVD** רֻגְז ^p, geralmente traduzidas como ira ou cólera; Hftn é geralmente traduzido como furor; rniiy é geralmente traduzido como ira. Na Septuaginta e no Novo

[162] L. Diestel, "Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Altcn Testamcnt", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 5 (1860): 173-253.

[163] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung,* II, 102-10.

Testamento 0u|ióç significa ira interna e ópyr| significa ira extravasada. As duas são combinadas em Romanos 2.8 (ira e furor). Essa ira - as palavras básicas que se referem, em parte, ao verbo "inflamar", expressam, em parte, uma emoção veemente, incontrolável - é geralmente comparada com abrasamento (Lv 10.6; Dt 32.22; SI 21.9), um fogo (Dt 32.22; 2Rs 23.26; SI 2.11; Is 30.27; Jr 15.14; 17.4), e é, portanto, chamada "calor" (SI 58.9; Dt 13.17; 2Cr 28.11; Jó 20.23; Is 13.9, 13) e "acendimento" (Dt 29.27, 28; SI 74.1). Ela é acesa pelos pecados de Israel contra a aliança teocrática de Deus: quebra de juramento (Js 9.20), violação da santidade do culto a Deus (Lv 10.6; Nm 1.53; 16.46; 18.5), idolatria (Dt 9.8), os pecados dc Manasses (2Rs 23.26) e Davi (1Cr 27.24), e especialmente pelos pecados cometidos pelo povo, que merecia uma variedade de punições (Is 42.24, 25; Jr 7.20; 21.5; 32.31; *etc.* Lm 2.2ss.; 3.43; Ez 5.13ss.; 7.3; 13.1; *etc.* Zc 7.12ss.).

Essa ira é terrível (SI 76.7), inspira medo (SI 2.5; 90.7), traz dor (Jó 21.17; SI 102.10), punição (SI 6.1; 38.1; Jr 10.24) e destruição (Jr 42.18; 2Cr 29.8; *etc.* cf. Jó 9.5; SI 21.9; 56.7; 85.3-5).[164] Como fica claro em Deuteronômio 6.15; 29.20; 32.21 ss.; Jó 16.9; Naum 1.2, o ódio, a vingança zelosa e a ira de YHWH estão estreitamente relacionados. O ódio de YHWH quase sempre tem atos pecaminosos como seu objeto (Dt 16.22; SI 45.7; Pv 6.16; Jr 44.4; Os 9.15; Am 5.12; Zc 8.17; Ap 2.6), apenas raramente pessoas pecaminosas (SI 5.6; Ml 1.3; Rm 9.13). A vingança (HĘp}, ἐκδικ|οιç) atribuída a Deus (Na 1.2; lTs 4.6) e expressamente reservada a Deus (Dt 32.35; Rm 12.19; Hb 10.30) às vezes também se manifesta em juízo (Nm 31.2, 3; Jz 5.2 KJV; 11.36; 16.28; 2Sm 4.8; 22.48; SI 18.47; 99.8), mas só se revelará plenamente em todo o seu poder no futuro, no dia da ira (Dt 32.41, 42; SI 94.1; 149.7; Is 34.8; 35.4; 59.17; 61.2, 4; Jr 46.10; 50.15, 28; 51.11; Ez 25.14ss.; Mq 5.14). O zelo de Deus (nĶ^p, í^oç), mencionado repetidamente (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24; 5.9; 6.15; Js 24.19; Na 1.2), é provocado quando Israel, a noiva de YHWH, viola seus direitos como noivo e marido, seguindo outros deuses (Dt 32.16,21; IRe 14.22; SI 78.58; Ez 8.3, 5) c se manifesta quando YHWH, de sua parte, provoca ciúmes cm Israel, escolhendo outro povo (Dt 32.21; SI 79.5; Ez 5.13; 16.38; 23.25; Rm 10.19).

No contexto de todos esses atributos, a retidão de Deus é muito freqüentemente concebida em um sentido favorável e descrita como o atributo em virtude do qual Deus justifica os justos e os eleva a uma posição de honra e bem-estar. Pode-se, de fato, em certa medida, determinar a rota pela qual o termo "retidão" se desenvolveu nesse sentido no Antigo Testamento. Já na lei, o juiz e cada israelita em geral é repetidamente incentivado a demonstrar uma noção de justiça ao não perverter a justiça devida ao pobre, não matar o inocente e o

[164] Cf., sobre a ira de Deus: L. Lactâncio, *De ira Dei;* Tertuliano, *De ira Dei;* R. Bartholomai, "Vom Zorne Gottes", *Jahrbiicherfiir deutsche Theologie* 6 (1861): 256-77; F. W. Weber, *Vom Zorne Gottes* (Erlangen: Andreas Deichert, 1862); A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* II, 119-56; L. Diestel, "Gerechtigkeit", 193ss.; Lange, "Zorn Gotles", *PRE',* XVIII, 657-71; R. Kübel, "Zorn Gottes", *PRE*[3], XVIII, 556-68; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* §48; H. Schultz, *A/ttestamentliche Theologie,* 560ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 99ss.; H. Cremer, *Lexicon,* veja v. "Opyti".

justo, não aceitar suborno e não oprimir o estrangeiro, a viúva e o órfão (Êx 23.6-9). A justiça consiste em não fazer acepção de pessoas, em ouvir o pequeno e o grande da mesma maneira, e em não temer a face dc uma pessoa, pois o juízo é para o Senhor (Dt 1.16, 17; 16.19; Lv 19.15). O justo deve ser absolvido e o ímpio deve ser condenado (Dt 25.1) - esse era o papel dos reis, dos juízes e de cada israelita.

A situação real, porém, não estava totalmente de acordo com essa lei. Os profetas, os salmistas e os escritores de provérbios se queixavam incessantemente contra a realidade terrível de que não havia justiça para o pobre, as viúvas, os órfãos, os estrangeiros e os necessitados, muito embora o direito estivesse completamente do seu lado c eles fossem justos e piedosos. Portanto, freqüentemente não havia justiça para os verdadeiramente fiéis: nas cortes e na vida diária eles eram rotineiramente julgados de maneira errada, ignorados, oprimidos e perseguidos. Por isso eles esperavam ansiosamente pelo futuro, pelo Messias, que seria o Renovo justo (Jr 23.5ss.), o justo (Zc 9.9), aquele que não julgará pelo que seus olhos vêem, mas pela reta justiça (Is 11.3-5). Seu julgamento, acima de tudo, consiste cm ajudar e salvar os necessitados, aqueles que agora estão sendo ignorados e oprimidos e clamam, em vão, por justiça; em ter piedade do pobre e em redimir sua vida (SI 72.12-14). Portanto, o exercício da justiça será especialmente evidente na redenção do pobre. Assim, fazer justiça atentando para os necessitados é um ato de graça e misericórdia.

Tudo isso, agora, é aplicado a Deus, ou melhor, é fundamental e originalmente dele. YHWH é o verdadeiro juiz. Somente ele julga com justiça e não faz acepção de pessoas e, por isso, os juízes devem julgar de forma semelhante (Êx 23.7; Dt 1.17), e o Messias, um dia, também julgará dessa forma. Deus é completamente justo e age de acordo com a justiça. Sua justiça (Hpl^) consiste especialmente em identificar e trazer à luz a justiça do justo e fazê-la triunfar. Ele é justo porque concede salvação aos fiéis. Ele os salva (SI 7.10), liberta (SI 31.1), responde (SI 65.5), ouve (SI 143.1), resgata (SI 143.11), dá vida (SI 119.40), absolve (SI 34.22), vinga (SI 35.24) e assim por diante, enquanto os ímpios deixam de ser registrados com os justos (SI 69.27, 28).

A justiça de YHWH, portanto, não é, como sua ira (SI 69.24ss.), oposta ao seu amor permanente, mas é muito parecida com ele e sinônima dele (SI 22.31; 33.5; 35.26, 27; 40.10, 11; 51.14; 89.14; 145.7; Is 45.21; Jr 9.24; Os 2.18-20; Zc 9.9). A manifestação da justiça de Deus é simultaneamente a manifestação de sua graça (SI 97.11,12; 112.3-6; 116.5; 118.15-19). Até mesmo o perdão de pecados é devido àjustiça de Deus (SI 51.14; 103.8-12, 17; lJo 1.9). Portanto, as revelações dessa justiça são atos de salvação, resgate, libertação (Jz 5.11; ISm 12.7; SI 103.6; Is 45.24, 25; Mq 6.5). Esse caráter soteriológico da justiça de Deus é admiravelmente apresentado em Isaías. Embora Israel seja um povo pecaminoso e tenha sido, por isso, punido severamente (Is 43.26; 48.1; 53.11; 57.12; 59.4; 64.5), em relação aos gentios Israel tem o seu direito. Apesar de todas as transgressões, a causa dc Israel é justa: o direito está totalmente do seu

lado. Por isso, quando Israel foi suficientemente castigado, a justiça de Deus foi reanimada e reconheceu esse direito e libertou seu povo de toda a sua miséria (Is 40.lss.; 54.5, 7ss.; 57.15ss.; 61.lss.). É assim que as coisas acontecem com todos os fiéis. Pessoalmente, eles são pecadores, são culpados de todo um conjunto de coisas erradas, e, como povo, são pobres e miseráveis. No entanto, eles representam uma causa justa, confiam no Senhor e esperam que ele lhes dê justiça, defenda seu caso e lhes dê a coroa da salvação (SI 17. lss.; 18.19-21; 34.15; 103.6; 140.12).

Essa salvação não consistirá meramente nas bênçãos externas dc prosperidade e paz, mas, acima de tudo, no perdão que Deus dá ao seu povo, no Espírito que ele derrama sobre eles, no novo coração que ele lhes dá e na lei que ele escreve em seu coração, de modo que eles andarão em sua presença em perfeição. Em uma palavra, a salvação consiste em Deus ser plenamente Deus, e seu povo ser plenamente seu povo (Is 43.25; Jr 31.33, 34; 32.39, 40; 33.8; Ez 11.19; 36.25; J1 2.28ss.). Apesar disso, esse povo - que agora confessa o nome do Senhor e é justo em sua causa - ainda é pecaminoso e impuro (Is 43.26ss.; 53.4-6; 59.2ss., 12ss.), e só pode ser redimido desse pecado pelo Senhor. Somente nele há justiça e força (Is 45.24) não somente para Israel, mas também para os povos gentios (Is 2.2ss.; 45.22). O Senhor dará *sua* justiça ao seu povo pelo Messias, que promulgará justiça para os gentios (Is 42.1), e criará outro céu e outra terra, nos quais habita a justiça (Is 65.17ss.). A justiça do Senhor em relação ao seu povo consiste, finalmente, em lhes dar a *sua* justiça. Embora a justiça e a salvação estejam, portanto, conectadas, é errado usar os termos de forma intercambiável. Justiça não é o mesmo que favor, misericórdia ou graça, e também não é algo como fidelidade pactuai (Diestel, Ritschl, Kautzsch, *et al.*), e tampouco significa o positivo como oposto à salvação como negativo (Davidson). A justiça é um termo forense, mas, no Antigo Testamento, era vista como a mais importante tarefa do povo e a mais forte prova de justiça por ele proteger os oprimidos e salvar os necessitados da injustiça e da perseguição a que estavam expostos. Isso é em que consistia a justiça de Deus, e, portanto, essa defesa dos direitos dos oprimidos também tinha de ser a tarefa primária dos juízes e reis da terra.

Ora, o conceito de justiça assim definido também passa do Antigo Testamento para o Novo. A justiça dc Deus (õuKcaooúvr] 9eoü) consiste no fato de que, por meio do Messias e por ele, ela traz justiça ao seu povo: em Cristo ela oferece um meio de expiação, o que prova que Deus é justo, é capaz de justificar o crente e também concede perdão (1Jo 1.9) e salvação aos que são seus (Jo 17.25; 2Tm 4.8). Finalmente, até mesmo a ira e o zelo de Deus, seu ódio e vingança, são feitos subservientes à salvação e redenção de seu povo. Sua ira dura apenas um momento (SI 30.5; 78.38; 85.5; 103.9; Is 10.25; 48.9; 51.22; 54.8; Jr 3.12ss.; 32.37; Ez 43.7-9; Dn 9.16; Os 14.4; Mq 5.15) e seu zelo se afastará de Israel (Ez 16.42; 36.6ss.; Zc 8.2ss.). Então sua ira, zelo e vingança se voltarão contra os inimigos de seu povo no grande dia dc ira c vingança (Dt 32.41, 42;

Is 13.2ss.; 26.11; 30.27ss.; 34.8; 35.4; 41.11; 59.17; 61.2, 4; 63.3ss.; Jr 10.25; 46.10; 50.15, 28; 51.11; Lm 3.66; Ez 25.14ss.; 38.19; 39.25; Mq 5.15; Na 1.2; Hc 3.12; Sf 1.14ss.; 2.2), e, assim, produzirá bênção e salvação para seu povo (2Rs 19.31; Is 9.6; 37.32; J12.18; Zc 1.14; 8.2). No mesmo sentido, o Novo Testamento diz que, embora a ira de Deus já esteja agora sobre os ímpios (Jo 3.36; Ef 2.3; 1Ts 2.16), a manifestação dessa ira em todo o seu terror está reservada para o futuro (Mt 3.7; Lc 3.7; 21.23; Rm 5.9; 1Ts 1.10; 5.9; Ef 5.6; Cl 3.6; Ap 6.16, 17; 11.18; 14.10; 16.19; 19.15).[165]

Na dogmática, via de regra, o termo "justiça" recebeu um significado muito maior do que o que tem na Escritura. Algumas vezes seu sentido foi ampliado para incluir a perfeição e a santidade de Deus. A justiça, então, foi igualada à virtude e tornou-se o conjunto total de todas as virtudes, existindo em Deus como perfeita harmonia consigo mesmo (justiça divina). Geralmente, porém, a teologia a entendeu em um sentido mais estrito, seguindo Aristóteles. Ele a definiu em seu *Ética a Nicômaco* como "a virtude pela qual cada um possui aquilo que pertence a si mesmo".[166] A justiça só é possível em uma sociedade de seres que podem possuir uma quantidade maior ou menor de bens. Ela não existe entre os deuses porque não há padrão que determine quanto eles podem possuir, nem entre as criaturas irracionais, porque não se pode dizer que elas possuam bens. A justiça, portanto, antes de tudo, pressupõe que há certos direitos estabelecidos por um legislador. Assim falamos em "justiça legislativa". A justiça também pressupõe que, mediante acordos e contratos, esses direitos serão respeitados reciprocamente por ambas as partes. Isso é chamado "justiça comutativa". E, finalmente, a justiça pressupõe que os direitos que existem sejam mantidos, o que produz "justiça distributiva". Eles são mantidos recompensando-se a obediência (justiça remunerativa) ou punindo-se a desobediência (justiça retributiva). Em todos os casos, a justiça é "o desejo constante e perpétuo de conceder a cada pessoa o que lhe é devido".

---

[165] Sobre a justiça de Deus na Escritura, além dc L. Diester ("Gerechtigkeit") e A. Ritschl (*Rechtfertigung und Versóhnung*), veja *Örtloph, "Gerechtigkeit Gottes", *Zeitschlriftfiir r lutherische Theologie undKirche* (1860); E. Kautzsch, *Uber die Derivate des Stammes* p~I2J *im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (Tübingen: L. F. Fues, 1881); E. Kõnig, *De vi voeis* npIS *in librisprophetarum* (Paris, 1894); H. Crcmer, *Lexicon,* veja v. "AIIOXIOOÚVTI"; J. Kõstlin, "Gott", *PRE* V, 311; *idem,* "Die Idee Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik", *Theologische Studien und Kriliken* 64/3 (1892): 423-25; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* §47; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 540ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 363ss., 41 0ss.; A. B. Davidson, *Theology of the Old Testament,* 129ss.; A. Kuenen, *Godsdienst van Israel,* 1,65ss.; G. A. Fricke, *Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ, erörtert auf Grund von Rõm. 3.21-26* (Leipzig: Bõhme, 1888): H. Beck, "Die *õucaioavvrj 9c-oú* bei Paulus", *Neue Jahrbuch fiir deutsche Theologie* 4 (1895): 249-61; G. Dalman, *Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament* (Berlim: Kartell-zeitung; Comissionsverlag, 1897); H. Bouwman, *Het begrip gerechtigheid in liet Oude Testament* (Kampen: J. H. Bos, 1899). Veja também a literatura na última seção sobre justificação, H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* IV, n°* 467-76.

[166] Nota do organizador: Bavinck não dá uma referência específica aqui. Um paralelo próximo é encontrado em *Nicomachean Ethics,* 1.134[a] (livro V, c. 5, §17): "Justiça é a virtude de acordo com a qual se diz que a pessoa justa faz aquilo que é justo de acordo com sua decisão, distribuindo coisas boas e más, entre si mesma c outros e entre outros" (*Nicomachean Ethics/Aristotle; Translated with Introduction, Notes, and Glossary by Terence Irwin,* 2[a]. cd. flndianápolis: Hackett Publishing, 1999], 76).

Tudo isso foi aplicado a Deus. Desse modo, o termo "justiça" na dogmática adquiriu um significado muito mais amplo do que o que tem na Escritura. Ora, não há uma objeção esmagadora a isso, desde que a diferença no uso esteja sempre em mente, pois os assuntos tratados na dogmática sob o título "justiça de Deus" claramente ocorrem na Escritura. Há até mesmo uma vantagem em discutirmos o termo em um sentido mais amplo, já que isso nos dá a oportunidade de defender a justiça de Deus em seu pleno alcance contra seus detratores. Os gnósticos, em geral, e Marcião, em particular, fizeram um claro contraste entre a lei e o evangelho, as obras e a fé, a carne e o espírito, e, semelhantemente, entre o Deus de ira, vingança e justiça que se revelou no Antigo Testamento e o Deus de amor e graça que se revelou em Cristo no Novo Testamento.[167] Posteriormente, essencialmente no mesmo sentido, a justiça de Deus, especificamente a justiça punitiva de Deus, lhe foi negada por muitos teólogos como estando em conflito com seu amor. Ora, há muitas dificuldades associadas à justiça de Deus: no caso de Deus, não se pode imaginar uma lei que esteja acima dele e à qual ele tenha de obedecer, pois sua vontade é a lei suprema. Diante de Deus, as criaturas não têm direitos ou reivindicações, pois receberam todas as coisas de suas mãos e não lhe deram nada em troca. Elas não podem reivindicar recompensa, pois até mesmo "depois de haverdes feito tudo quanto vos foi ordenado, dizei: somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer" [Lc 17.10]. Além disso, parece não haver nada na natureza de Deus que o obrigue a impor punições. Por que aquele que é onipotente não seria capaz de perdoar sem exigir satisfação ou punição severa? Porém, para não nos desviarmos demais do conceito bíblico de justiça (ou retidão), é melhor deixar para discutir essas questões mais adiante, em conexão com a vontade de Deus e a liberdade.

[A ordem de] justiça, na Bíblia, não é uma propriedade de "domínio absoluto" de Deus, mas se apóia sobre um fundamento moral.[168] Embora devamos admitir que, pela natureza do caso, as criaturas não têm direitos diante de Deus (Rm 11.35; ICo 4.7), nem podem obrigá-lo a alguma coisa *(justitia commutativa),*[m] é o próprio Deus quem dá "direitos" às suas criaturas (por assim dizer). Em virtude da criação, toda criatura recebeu uma natureza distinta própria. As leis e ordenanças existem para todas as coisas criadas. Esses direitos foram, acima de tudo, concedidos às criaturas racionais, e, entre elas, novamente para todas as áreas da vida nas quais atuam, para o intelecto e o coração, a alma e o corpo, a ciência e a arte, a família e a sociedade, a religião e a moralidade. Quando esses direitos foram danificados pelo pecado humano, Deus fez uma "aliança da natureza" com Noé e uma "aliança da graça" com Abraão, atos pelos quais ele, novamente, movido por pura graça, concede às suas criaturas um conjunto de direitos e se obriga, por um juramento, a manter esses direitos. Portanto, pela graça de Deus, uma ordem completa de justiça foi estabelecida, tanto

[167] Adolf von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan *et al.,* org. A. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 239ss.

[168] A. B. Davidson, *Theology of the Old Testament,* 131ss.

[169] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 21, art. 1.

no reino da natureza quanto no da graça, uma ordem que abrange um conjunto de ordenanças e leis que ele mesmo mantém e torna eficaz. Na Escritura, porém, essas ordenanças e leis não são derivadas da justiça de Deus - que tipo de justiça, afinal, o obrigaria a isso? - mas de sua santidade e graça. E essa forma de apresentar o assunto é certamente melhor do que descrevê-la como "justiça legislativa" (*justitia legislativa).* Não obstante, isso não é errado, desde que a idéia não seja que, em virtude de algum tipo de justiça, Deus foi moralmente obrigado a conceder todos esses direitos às suas criaturas. O elemento dc verdade presente aqui, porém, é que Deus é o Legislador supremo, e toda a ordem de justiça que serve de base para cada área da vida está arraigada nele. Todas as leis e direitos, sejam quais forem, têm seu fundamento final não em um contrato social nem na lei natural auto-existente ou na História, mas na vontade de Deus, entendida não como "domínio absoluto", mas como uma vontade de bondade e graça. A graça de Deus é a fonte de todas as leis e direitos.

Deus mantém essa ordem de justiça, além disso, em cada área da vida. Aquele que é a justiça em pessoa e o autor de toda lei também é o árbitro c o vingador da justiça. Sua justiça legislativa inclui sua justiça judicial. A lei não é lei a menos que seu cumprimento seja obrigatório, se necessário, por coerção e punição. Essa ordem de justiça, é claro, não inclui automaticamente os meios para sua manutenção. Essa ordem teria existido mesmo sem o pecado, mas seria obedecida voluntariamente e por causa do amor por todas as criaturas sem qualquer coerção. É o pecado que força a ordem de justiça, de acordo com sua natureza, a impor respeito por meio de violência e coerção. Não a justiça como tal, mas seu caráter coercitivo que ela agora é obrigada a assumir é por causa do pecado. Esse caráter coercitivo, porém, longe de ser arbitrário ou acidental, é tão necessário agora que, sem ele, não podemos sequer imaginar a justiça, fato atestado por nossa própria consciência. A ordem moral, em vez de estar em conflito com a ordem de justiça, a sustenta, requer e apóia. A justiça é um componente importante da moralidade. A justiça, acima de tudo, é a forma pela qual a graça e o amor de Deus são mantidos e destinados a triunfar. Aqueles que, com Marcião, entendem que a justiça e a graça são antitéticas entre si negam a relação entre a ordem moral e a ordem de justiça e não entendem a majestade e a glória da lei. Conseqüentemente, a justiça de Deus, por sua própria natureza, tem de ser judicial e, portanto, tem de ser "remunerativa", por um lado, e "retributiva", por outro. Isso não significa que uma criatura possa ter um direito inerente a qualquer recompensa ou possa ser intrinsecamente incapaz de receber perdão à parte da punição. Entretanto, Deus faz isso por causa de sua aliança, por causa da ordem de justiça que ele mesmo estabeleceu para seu nome e honra, para levar seu povo à salvação e punir os ímpios. Assim, a justiça só pode dominar e triunfar. Há verdade na declaração "deixe a justiça prevalecer, embora o mundo pereça". A Escritura, porém, de maneira muito bonita salienta a idéia de que a justiça deve prevalecer para que o mundo seja salvo.[170]

[170] Irineu, *Against Heresies,* III, 25; IV, 39ss.; Tertuliano, *Against Marcion, passim;* Orígenes, *On First*

OS ATRIBUTOS DA SOBERANIA

[207] Os próximos a serem examinados são os atributos que pertencem a Deus como Soberano. Deus é o Criador e, portanto, o proprietário, possuidor e Senhor de todas as coisas. Sem ele, não há existência nem propriedade. Somente ele tem autoridade absoluta. Sempre e em toda parte ele decide. Repetidamente, portanto, se faz menção na Escritura da vontade soberana de Deus (f90, צְבִוֹ, "liSl; Dn 4.35 [32 TM]; 6.16 [17 TM]; grego: GéÀipa). Essa vontade é o fundamento final de todas as coisas, de sua existência e de seu ser como são.

A vontade de Deus como suprema

Tudo deriva da vontade de Deus: criação e preservação (Ap 4.11), governo (Pv 21.1; Dn 4.35; Ef 1.11), o sofrimento de Cristo (Lc 22.42), eleição e reprovação (Rm 9.15ss.), regeneração (Tg 1.18), santificação (Fp 2.13), o sofrimento dos crentes (IPe 3.17), nossa vida e destino (Tg 4.15; At 18.21; Rm 15.32) e até mesmo o menor dos detalhes da vida (Mt 10.29; *etc.).* De acordo com tudo isso, a teologia cristã honrou a vontade de Deus como a causa final de tudo o que existe e o fim de toda contradição. "A vontade do Criador", disse Agostinho, "é a natureza de toda coisa criada".[171] A filosofia, porém, nunca ficou satisfeita com essa posição e nunca parou de procurar uma explicação mais profunda para as coisas. Platão tentou ligar o mundo visível às "idéias" que constituíam o verdadeiro ser, mas não teve sucesso.[172] Aristóteles concebeu a divindade como "forma" pura (etõoç), como "o pensar do pensamento" (voipiç vo-noewç), que exclui toda volição, toda criação e toda ação (iroírioiç e -npáfi<;). E, embora também visse a divindade como o "primeiro motor", em sua obra, a natureza do movimento e a relação de Deus com o mundo permanecem totalmente obscuras.[173] No estoicismo, isso levou ao panteísmo: Deus é a racionalidade, mente ou alma do mundo, e o mundo é seu corpo, vestes ou aparência.[174]

A filosofia moderna retornou a esse racionalismo. Descartes considerou o pensamento como a essência do espírito e a garantia da existência. Isso levou, por inferência legítima, à filosofia da identidade de Hegel. O absoluto é pensamento puro, mas não, como em Platão, um mundo de idéias, nem como realidade verdadeira. Ele é pensamento como tal, mas sem conteúdo; não ser, mas tornar-se; *realidade* é nada; *potencialidade* é tudo. A partir desse princípio, uma mera abstração lógica, o mundo tinha de ser explicado. Logo ficou evidente que

---

Principies, II, 5, 3; Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* 8, §7; Anselmo, *Proslogion,* c. 9ss.; P. Lombardo, *Sent.,* IV, 46 e o comentário de T. de Aquino e de Boaventura; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 21; J. Gerhard, *Loci theol,* II, c. 8, seção 12; G. Voetius, *Select disp.,* I, 339-402; John Owen, "On Divine Justice", in *The Works ofJohn Owen* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1862), X, 481-624; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* V; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 674ss., 996ss.; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke wigenschappen,* IV, 89ss.

[171] Agostinho, *City of God,* XXI, 8; *idem, The Trinity,* III, 6-9.

[172] E. Zellcr, *Die Philosophie der Griechen,* II[4], 744-69.

[173] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* III[3], 357-84.

[174] *Ibid.,* IV[3], 133-49.

isso era impossível. Hegel deixou o problema tão sem solução quanto Platão e Aristóteles. Essa unidade abstrata não podia produzir a multiplicidade do mundo, nem podia o pensamento, como tal, produzir o ser. O fato dc que a filosofia de Hegel continha semelhança com a verdade foi em razão de sua [habilidosa] manipulação de conceitos. Outra palavra que Hegel usou para descrever esse tipo absoluto de pensamento foi "possibilidade pura". Essa possibilidade lógica, porém, foi dialeticamente transmutada em "poder real e absoluto" (ὅwquç), e, assim, ela parecia, de fato, ser capaz de produzir o universo. Mas esse foi um jogo dialético que, a longo prazo, não trouxe convicção. De todas as direções surgiram oposições à filosofia de Hegel. O racionalismo tinha sobrevivido à sua inutilidade; o idealismo não conseguiu explicar a existência do mundo; a primazia do intelecto foi à bancarrota. Nenhuma existência c nenhum mundo podia ser derivado do pensamento absoluto sem uma vontade. Dessa vez os filósofos deram à primazia da vontade uma chance!

Essa tentativa foi feita por Schelling em seu segundo período. Ele retornou à filosofia de Bõhme e, por meio dela, à cabala e ao neoplatonismo. Nele, Plotino já tinha pensado que Deus era "sua própria causa", produto de sua própria vontade e poder, e, portanto, que a vontade era a existência suprema e anterior ao intelecto. No mesmo caminho, Schelling, agora, fez da vontade o princípio final tanto da existência finita quanto da infinita. Em suas investigações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana (1809), ele já tomou essa posição. "Finalmente", ele disse, "não há outra existência além da volição. A volição é existência arquetípica e somente a ela se aplicam todos os predicados dessa existência: falta de causa, eternidade, liberdade da dependência do tempo, auto-afirmação. Toda filosofia tem exclusivamente o objetivo de encontrar essa expressão suprema".[175] Com respeito a Deus e às coisas criadas, deve-se distinguir entre o ser como ele existe e o ser como ele é somente no fundamento de sua existência. Deus tem o fundamento de sua existência dentro de si mesmo, isto é, em uma natureza distinta do próprio Deus. Essa natureza é, por assim dizer, "o desejo experimentado pelo eterno de gerar a si mesmo". Isso é vontade, "mas uma vontade destituída de intelecto, e, por essa mesma razão, não é uma vontade independente e completa, pois o intelecto da vontade está no desejo. Não obstante, ainda se trata de um desejo do intelecto, isto é, o desejo e o anelo do intelecto, não uma vontade consciente, mas intuitiva, cuja intuição é do intelecto". Mas essa é a verdade de todas as coisas: elas são algo diferente de Deus e, apesar disso, não podem existir sem ele. Essa contradição só tem uma

[175] F. W. J. Schelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängendcn Gegenstände", in *Ausgewahlte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 294 *[Werke,* 1/7, 350; cf. *Werke,* 1/1, 401 ss.]; TI: *Schelling: Of Human Freedom,* trad. James Gutmann (Chicago: Open Court, 1936). Nota do organizador: as referências de Bavinck aos escritos de Schelling que foram incorporadas na nova edição não revisada, mas resumida e repaginada de *Ausgewahlte Werke* (1968), serão citadas com o lítulo completo da obra e a referência original de Bavinck. Como esta não é uma reedição completa do *Sämmtliche Werke* original de Schelling (Stuttgart & Augsburgo: J. G. Cotta'scher, 1856-61), os escritos não incluídos na nova edição serão citados simplesmente como *Werke,* usando a referência original de Bavinck. Quando possível, uma versão inglesa da obra também será indicada.

solução: "As coisas têm seu fundamento naquilo que, em Deus, não é o próprio Deus, isto é, naquilo que é o fundamento de sua existência". As coisas têm seu fundamento em sua natureza obscura, na vontade inconsciente de Deus. O mundo como agora o conhecemos, de fato, apresenta ordem, regularidade e forma, assim como, em Deus, a luz da mente e da personalidade surge das trevas dessa natureza. "Mas o caótico está sempre nas profundezas, como se, uma vez mais, pudesse subir à superfície, e em nenhum lugar parece que a ordem e a forma fossem originais, mas como se um estado caótico originalmente tivesse produzido a ordem."[176] Todo o processo cósmico é inferido por Schelling a partir da antítese entre natureza e espírito, trevas e luz, real e ideal, que são coexistentes em Deus desde toda a eternidade.

Ao tomar essa posição, Schelling superou o racionalismo de Hegel e se tornou de grande importância para a filosofia posterior. Realmente, em seus últimos escritos,[177] ele também desenvolveu em um sentido deísta as idéias que já tinha expressado em seu estudo da liberdade humana, mas permaneceu fiel à sua teoria da primazia da vontade e foi seguido nesse ponto por Schopenhauer e von Hartmann. De fato, nesses filósofos, a vontade não é uma vontade no verdadeiro sentido da palavra, mas simplesmente um desejo inconsciente, um anseio cego, uma força obscura da natureza. Em parte, porém, esses filósofos admitiram isso. Schelling afirma expressamente que a vontade que não tem intelecto não é independente e completa, pois "o intelecto da vontade é o desejo".[178] Schopenhauer, de sua parte, atribuiu consciência à manifestação da vontade, considerando-a vinculada à individualidade e ao cérebro, mas interpôs entre a vontade e o mundo dos fenômenos as idéias que constituem as normas eternas e os padrões das coisas.[179] E von Hartmann também fala do inconsciente como sujeito ao "transconsciente".[180] A vontade, ele diz, determina a existência das coisas, mas o intelecto determina seu caráter essencial.[181]

Entretanto, com exceção dessa admissão, sua filosofia é da maior importância para o teísmo. Ela demonstrou a insustentabilidade do panteísmo racionalista e idealista. Deus não pode ser concebido sem vontade, liberdade e poder. Contra essa posição afirmou-se que toda vontade é desejo e esforço e, portanto, prova de imperfeição, insatisfação e inquietação, coisas que não podem ocorrer em Deus. O misticismo, por isso, cantava: "Oramos, meu Senhor e Deus, seja feita a tua vontade; e observe: ele não tem vontade; ele é silêncio eterno" (An-

[176] F. W. J. Schelling, "Freiheit", *Ausgewahlte Werke,* IV, 301-4 *[Werke,* 1/7, 357-59].

[177] F. W. J. Schelling, "Stuttgarter Privatvorlesungen (1812)", *Ausgewahlte Werke,* IV, 361-428 [Werke, 1/7, 417-84], idem, "Denkmal der Schrift von den gõttlichen Dingen des Herm F. H. Jacobi *(]%12)", Ausgewahlte Werke,* IV, 539-656 *[Werke,* 1/8, 19-136]; e especialmente em seu *Philosophie der Offenbanmg, 2* vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959) *[Werke,* II[3],4°. vol.].

[178] F. W. J. Schelling, *Ausgewahlte Werke,* IV, 301 *[Werke,* 1/7, 359].

[179] A. Schopenhauer, *Die Welt ais Wille und Vorstellung,* 6ª. ed. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 370; I, 154. Nota do organizador: TI: *The World as Wi/I and Representation,* trad. E. F. J. Payne (Nova York: Dover Publications, 1966).

[180] E. von Hartmann, *Philosophie des Unhewussten,* II, 186.

[181] *Ibid.,* I, lOOss.; II, 435ss.; 446ss.; F. W. J. Schelling, *Werke,* II/3, 57-62.

gelus Silesius). No entanto, essa objeção se apóia em uma concepção errada da vontade. Certamente, o desejo é geralmente um esforço em busca de algo que não se possui, mas uma vez que a vontade alcançou aquilo que desejava, ela agora encontra descanso e prazer nisso, e descanso e prazer também são uma atividade da vontade, aliás, a mais nobre e mais poderosa atividade da vontade.[182] Ora, que a vontade encontra descanso e prazer naquilo que adquire é algo que está presente também nas criaturas. Isso é simplesmente o amor que abraça seu objeto e é abençoado ao fazer isso. Se esse descanso e esse prazer não forem atribuídos à vontade, então ou ele é inatingível pelas criaturas, isto é, não há possibilidade de bem-aventurança humana; ou, se a bem-aventurança, de fato, um dia for dada às criaturas, ela só pode consistir na aniquilação da vontade, na estupefação da consciência c na total supressão da personalidade. A verdadeira bem-aventurança pode, portanto, ser concebida pelo misticismo panteísta somente como a alma sendo perdida e obscurecida pelo divino, isto é, em um nirvana.

Isso, porém, não é o que a Escritura e a teologia cristã ensinam. A verdadeira bem-aventurança, longe de destruir a vontade, na verdade a eleva ao mais alto nível de atividade, pois o amor é a energia mais abundantemente poderosa da vontade. Nesse sentido, também há vontade em Deus. Seu desejo não é um anseio por um bem, mas uma possessão real, sem a qual estaria faltando algo e ele não seria verdadeiramente bem-aventurado. Ele mesmo é o plenamente e todo-suficiente Bem-aventurado. Ele é o bem supremo tanto para suas criaturas quanto para si mesmo. Seu amor é auto-amor e, portanto, amor divino absoluto. E esse auto-amor nada mais é que um desejo dc si mesmo: a suprema e absoluta energia divina de sua vontade. Portanto, o objeto da vontade de Deus é o próprio Deus. Não, porém, no sentido de que ele é produto de sua própria vontade, e foi sua própria causa,[183] pois isso novamente introduziria no ser divino o processo de tornar-se e esforçar-se e, portanto, o elemento de imperfeição. Isso, porém, significa que Deus eternamente deseja a si mesmo com a vontade de prazer, que ele eternamente ama a si mesmo com amor divino e é completamente bem-aventurado dentro de si mesmo. Sua vontade é a "propensão superlativamente sábia em relação ao seu próprio eu como o bem supremo". Ela não é uma capacidade ou força cm Deus. Em vez disso, o sujeito, a ação e o objeto dessa vontade coincidem com o próprio ser de Deus.[184]

A Escritura, porém, também fala da vontade de Deus com referência ao mundo criado. Assim como o conhecimento de Deus é duplo (necessário e livre - veja a seção sobre conhecimento), assim também sua vontade deve ser distinta como sendo, em parte, sua "propensão em relação a si mesmo" e, em parte, sua "propensão em relação às suas criaturas". Mas assim como o conhecimento

[182] Cf. H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie* (Kampcn: Bos, 1897), I56ss.

[183] Cf. pp. 161-163 (n°. 193).

[184] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 45; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 19, art. 1; *idem, Summa contra gentiles,* I, 72ss.; J. Zanchi(us), *op. theol.,* II, 246; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 19. Nota do organizador: Bavinck acrescenta: ôéXrpa ©íA.ryiiKoi' OÉAJIOIÇ GlXrflia Selrixóv são idênticos à essência de Deus.

"livre" de Deus não o faz dependente de suas criaturas, mas é conhecido por ele a partir de dentro de si mesmo, assim também a vontade de Deus que é voltada para suas criaturas não deve ser dualisticamente colocada lado a lado com a vontade cujo objeto é seu próprio ser. A Escritura ensina expressamente que Deus deseja "outras coisas além de si mesmo" e fala constantemente de sua vontade em relação às suas criaturas, mas acrescenta, imediatamente, que Deus as deseja não porque precise delas, mas simplesmente por causa de si mesmo e de seu nome (Pv 16.4). A criação, portanto, não deve ser concebida como um objeto que existe fora ou em contraste com ele, que ele não possui e se esforça para possuir, ou como algo que ele espera obter, que ele não possui. Pois "dele, por cie e para ele são todas as coisas" (Rm 11.36). Não é Deus que encontra seu destino em suas criaturas, em vez disso, elas encontram seu destino nele. "As coisas fora dele que ele deseja são as mesmas coisas que, em um sentido, já existem nele, em quem todas as coisas existem."[183] Ele deseja as criaturas não por causa de algo que elas sejam ou algo que esteja nelas, mas por causa de si mesmo. Ele continua sendo seu próprio objetivo. Ele nunca focaliza suas criaturas como tais, mas, por meio delas, focaliza a si mesmo. Partindo de si mesmo, ele retorna para si mesmo. É uma só propensão que o orienta para si mesmo e como o fim supremo e para suas criaturas como o meio para esse fim. Seu amor por si mesmo incorpora em si mesmo o amor que ele tem por suas criaturas e, por elas, retorna para si mesmo. Portanto, seu desejo, também em relação às suas criaturas, nunca é se esforçar por algum bem que ele ainda não possua, e, portanto, não há sinal de imperfeição e infelicidade. Pelo contrário, seu desejo é sempre - também em suas criaturas e por meio delas - absoluta auto-satisfação, bem-aventurança perfeita, descanso divino. Em Deus, descanso e labor são uma coisa só, sua auto-suficiência coincide com realidade absoluta.

Vontades livre e necessária de Deus

[208] Embora Deus deseje a si mesmo e suas criaturas com um e o mesmo ato simples, dc acordo com os diferentes objetos dessa vontade devemos fazer certas distinções. No panteísmo essa diferenciação é impossível porque, em sua visão de mundo, o mundo é idêntico ao próprio Deus. A Escritura, porém, atribui às criaturas uma existência própria, que, conquanto seja distinta dc Deus, não é independente dele. Por essa razão suas criaturas não podem ser objeto de sua vontade no mesmo sentido e da mesma maneira que ele mesmo é. A vontade de Deus em relação a si mesmo é sua "propensão em relação a si mesmo como *objetivo*"; sua vontade com respeito às suas criaturas é sua "propensão em relação às suas criaturas como *meio".* A primeira é necessária, assim como o conhecimento de inteligência simples: Deus não pode fazer outra coisa a não ser amar a si mesmo. Ele, eternamente e com necessidade divina, tem prazer em si mesmo. Portanto, sua vontade é isenta

[185] J. Zanchi(us), *Op. theol.*. II, 246.

de toda arbitrariedade, mas não é sujeita a coerção. Liberdade e necessidade coincidem nele. As coisas são muito diferentes, porém, com respeito à vontade de Deus, cujo objeto são suas criaturas. A Escritura fala dessa vontade nos termos mais absolutos possíveis. Deus faz o que lhe agrada (SI 115.3; Pv 21.1; Dn 4.35). Ele não dá conta a ninguém de nenhum de seus atos (Jó 33.13). Os seres humanos estão em suas mãos como o barro nas mãos do oleiro (Jó 10.9; 33.6; Is 29.16; 30.14; 64.8; Jr 18.1ss.). "As nações são consideradas por ele como um pingo que cai de um balde e como um grão de pó na balança" (Is 40.15ss.). É loucura os seres humanos se gloriarem contra Deus, assim como é loucura o machado se gloriar contra o que corta com ele ou a serra se gloriar contra quem a maneja (Is 10.15)! Diante de Deus, nenhum ser humano reivindica direitos. Ninguém pode lhe perguntar: "Que fazes?" (Jó 9.2ss., 12; 11.10). "Acaso dirá o barro ao que lhe dá forma: Que fazes?" (Is 45.9). Portanto, cabe aos seres humanos manter silêncio e colocar a mão na boca (Jó 40.4). E assim também ensina o Novo Testamento. Deus não pode fazer o que quiser com aquilo que lhe pertence (Mt 20.15)? Todas as coisas dependem somente da vontade de Deus para sua existência - *que* elas sejam e *o que* elas são (Ap 4.11). A vontade de Deus é o fundamento final de todas as coisas. Misericórdia e endurecimento se originam nela (Rm 9.15-18). Na igreja, o Espírito Santo distribui a cada um conforme lhe apraz (ICo 12.11). Os seres humanos não têm direito de objetar às livres disposições de Deus (Mt 20.13ss.; Rm 9.20, 21).

Na teologia cristã - pelas razões afirmadas acima - a vontade de Deus no que se refere às suas criaturas (assim como o conhecimento de visão) foi sempre chamada dc "livre". Agostinho afirmou que a vontade de Deus é o fundamento final de todas as coisas,[186] não há nada mais profundo. À questão "por que Deus criou o mundo?", a resposta é: Porque ele quis assim. Aqueles que perguntam sobre a causa dessa vontade "procuram algo que é maior que a vontade de Deus, mas isso não pode ser encontrado".[187] E essa, também, foi a posição da igreja e da teologia cristãs.[188] Elas, de fato, ensinaram não que Deus podia ter feito "mais" e "melhor" do que fez, pois ele sempre age de um modo perfeito e divino, mas que ele poderia ter feito coisas maiores em número, maiores e melhores do que fez.[189] Alguns, de fato, chamaram a lei moral de "eterna" e "natural" e a interpretaram como a expressão do próprio ser de Deus; não obstante, uma distinção foi feita nela entre o "essencial" e o "acidcntal", e, sob circunstâncias especiais, as pessoas podiam receber uma dispensa das exigências de muitos dos mandamentos.[190] De acordo com muitas pessoas, a encarnação e a expiação não eram estritamente necessárias.

[186] Agostinho, *City of God,* XXI, 8; *idem, The Trinity,* III, 7, 19.

[187] Agostinho, *De Genesi contra Manichaeos,* I, 2; *idem, City of God,* V, 9.

[188] *E.g.,* T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 19, art. 5; J. Calvino, *Institutos,* III.xxiii.2.

[189] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 44; T. dc Aquino, *Summa theol,* I, q. 25, arts. 5, 6; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 184-87; G. Voetius, *Select disp.,* I, 426. 564; V, 151; F. Burmann, *Syn. theol,* I, 41, §41.

[190] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 347ss.; B. de Moor, *Comin, in Marckii Comp.,* II, 614ss.

Se Deus assim tivesse desejado, ele também poderia ter perdoado o pecado, independentemente de qualquer expiação, e não seria obrigado a punir o pecado.[191] A liberdade de Deus ficou ainda mais claramente evidente na eleição e na reprovação, para a qual nenhum outro fundamento pode ser citado e que se baseia somente no beneplácito soberano de Deus. Não podemos mencionar nenhuma criatura como fazendo uma reivindicação a Deus. Não há, aqui, algo como uma justiça "comutativa" (*<quid pro quo*).[192] Também não há - já que nenhuma criatura pode ter mérito diante de Deus - justiça "remunerativa" no verdadeiro sentido da palavra.[193] Alguns foram ainda mais longe e disseram que, se desejasse, Deus poderia punir o inocente no tempo ou na eternidade, mas nunca usou esse direito.[194]

Nominalismo

Portanto, partindo da absoluta liberdade de Deus, muitos teólogos se pegaram pensando de modo semelhante ao nominalismo medieval. Foi Duns Scotus que consistentemente aplicou a Deus a noção pelagiana dc liberdade da vontade como indiferença absoluta. Em seu comentário sobre as *Sentences* de Lombardo ele argumenta, contra Aristóteles e Avicena, que, com exceção de Deus, nada é necessário. O mundo como um todo e em suas partes é contingente: para Deus ele é desnecessário. Ele responde à questão de por que Deus desejou este mundo e por que ele desejou uma coisa em vez de outra dizendo:

> Requerer as razões e provas para todas as coisas é ser intelectualmente indisciplinado. Pois a prova não é idêntica aos princípios da prova. Que a vontade deseja esta coisa é um princípio imediato, pois não há causa intermediária. Assim como é um fato imediato [auto-evidente] que o calor é produtor de calor, assim também, por esse fato, isto é, porque a vontade desejou esta coisa, não há outra razão além de que vontade é vontade. De fato, a primeira é uma ilustração tomada do reino da natureza, e, a segunda, uma ilustração tomada do reino da

[191] Atanásio, *Against theArians,* III; Gregório dc Nazianzo, *Oration* 9; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* III, 18; Agostinho, *The Trinity,* XIII, 10; P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. 20; T. de Aquino, *Summa theol,* III, q. 1, art. 2; D. Petavius, "De incarriatione", in *Theol. dogm.,* II, e. 13; J. Calvino, *Institutes,* Il.xii.l; *idem, Commentary* sobre João 15.13; J. Zanchi(us), *Op. theol,* VIII, 144-46; P. M. Vermigli, *Loci communes,* cl. 2, c. 17; D. Pareus, sobre Romanos 5, in *In divinam ad Romanos S. PauliApostoli epistolam commentarius* (Frankfurt: Rliodes, 1608); W. Twisse, *Vindiciae gratiae,potestatis acprovidentiae Dei,* 3 vols. (Amsterdã: Guilielmum Blaeu, 1632), I, 153; e outros, como G. J. Vossius, Roell, Vogelsang, B. S. Cremer; cf. C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 170; *Jan Jacob Schultens, *Waarschuunwing op den kategismus-Verklaaringe... van... Comrie* Leiden: A. Kallewier & H. van der Deyster, 1755), 198-222.

[192] T. de Aquino, *Summa theol,* I, q. 21, art. 1; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 26; G. Voetius, *Select disp.,* 11,358.

[193] T. de Aquino, *Summa theol,* I, q. 21, art. 1; Confissão Belga, art. 24; Confissão de Westminster, c. 16; A. Comrie e N. Iloltius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* X, 288.

[194] W. Perkins, *The workes of that famous and worthy minister of Christ,* 3 vols. (Londres: John Legatt, 1612-18), I, 772; W. Twisse, *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei,* I, 165, 179, 324ss.; M. Amyraut, *Syntagma thesium theologicorum* (Salmurii, 1664), I, 237.

> liberdade. O caso é semelhante com respeito à questão dc por que o calor produz calor. Não há outra razão além de que o calor é calor, pois não há razão anterior.

Deve-se focalizar esta afirmação: "A vontade de Deus deseja isso". Nada tem precedência sobre a razão antecedente da vontade.[195]

Scotus se mantém fiel a esse princípio com respeito a tudo o que é temporal e ocorre no tempo. Se todo o mundo é contingente, essa característica só pode ser mantida dizendo-se que Deus, a causa primeira, causou-o "acidentalmente". Ora, Deus traz o mundo à existência pelo intelecto e pela vontade. O caráter acidental do mundo, porém, não pode ser devido ao intelecto de Deus porque ele precede a vontade, pois o intelecto "entende as coisas de um modo puramente natural e por necessidade natural". Portanto, ele deve ser devido à vontade. Essa vontade divina "considera nada mais como sendo necessariamente antecedente ao objeto, à parte de seu próprio ser. Ela, portanto, considera-se contingentemente relacionada a tudo o mais, com o resultado de que pode estar em oposição".[196] Scotus, de fato, reconhece que o conhecimento de Deus é anterior à sua vontade e que as idéias, em Deus, embora distintas de sua essência, existem antes de seu decreto.[197] No entanto, é a vontade que faz uma seleção de todas as idéias possíveis e determina qual delas será realizada. A vontade, portanto, é a causa de toda a realidade. E somente como resultado da decisão da vontade o intelecto sabe o que se tomará realidade.[198] Deus, portanto, criou o mundo em absoluta liberdade, admitindo-se que o decreto de fazer isso se deu na eternidade.[199]

Scotus, naturalmente, também concebia a liberdade da vontade humana como absolutamente possível. A vontade é livre, ele diz, "com respeito a ações opostas e objetos opostos".[200] Nada a determina: ela pode facilmente escolher um bem menor ou um bem maior. É somente ela a causa completa de todas as suas ações. "Não é uma boa qualidade do objeto que provoca a aceitação da vontade, mas a vontade aceita livremente qualquer bem e, assim, aceita livremente um bem maior ou um bem menor."[201] "Nada além da vontade é a causa completa da volição na vontade."[202] A vontade é antecedente até mesmo ao intelecto, pois, embora o intelecto ofereça à vontade o objeto de seu esforço, é a vontade que fixa a atenção do intelecto no objeto. E, formalmente, a vontade, não o intelecto, é a sede da bem-aventurança.[203] Além disso, enquanto Scotus admite que o amor a Deus descrito na primeira

[195] Duns Scotus, *Sent.,* I, dist. 8, q. 5, n. 24.
[m] *Ibid.,* dist. 39, q. 5, n. 14, 22.
[191] *Ibid.,* dist. 35, q. única, n. 7ss.
[m] *Ibid.,* dist. 39, q. 5, n. 23ss.
[m] *Ibid.,* II, dist. 1, q. 2, n. 5.
[100] *Ibid.,* I, dist. 39, q. 5, n. 15ss.
[101] *Ibid.,* I, dist. 1, q. 4, n. 16.
[202] *Ibid.,* II, dist. 25, q. 1, n. 22.
[2m] *Ibid.,* IV, dist. 49, q. 4.

tábua da lei é necessário e natural, ele afirma que os mandamentos da segunda tábua são positivos [articulados de maneira concreta] e podiam ter sido diferentes.[204] Com respeito à encarnação, Scotus ensina que o Logos também podia ter assumido uma natureza diferente da humana, digamos, a de uma pedra, se assim desejasse.[205] A encarnação provavelmente também teria ocorrido sem o pecado e não era estritamente necessária no estado de pecado: Deus também poderia ter redimido a humanidade de outro modo.[206] Os méritos de Cristo não eram suficientes por si mesmos, mas Deus os aceitou assim.[207] De forma abstrata, no que se refere ao poder de Deus, Deus também poderia ter salvo o pecador sem os méritos de Cristo, e os próprios pecadores poderiam ter feito expiação, se Deus apenas tivesse desejado considerar suas obras como suficientes.[208] A transubstanciação é possível "porque uma substância pode começar a existir completamente e outra pode deixar dc existir completamente".[209] Deus pode até mesmo fazer que uma pessoa ou coisa deixe de existir por um "período intermediário" sem, com isso, destruir sua identidade.[210]

Não obstante, Scotus não foi tão longe quanto certos teólogos muçulmanos, que afirmaram que, pela vontade de Deus, todas as coisas são criadas de novo de momento a momento, independentemente de qualquer relação de uma com outra e de quaisquer leis da natureza, sem substâncias e qualidades.[211] Ele reconhece a presença, em Deus, de idéias que precedem a vontade, considera o amor a Deus necessário e natural, crê em um conhecimento natural de Deus, em uma ordem mundial e uma lei natural, e até mesmo diz que a encarnação e a expiação foram necessárias em termos do "poder ordenado" de Deus. Não obstante, Scotus coloca a liberdade e a onipotência de Deus numa posição tão elevada que pelo menos os meios que devem conduzir ao objetivo se tornam completamente arbitrários.[212] Outros elaboraram ainda mais essa teoria da liberdade e onipotência divina. Totalmente em harmonia com Scotus, Occam, por exemplo, afirmou que, de acordo com seu poder absoluto, Deus pode conceder a salvação independentemente da regeneração e pode condenar um regenerado; que ele pode perdoar sem a expiação e considerar as obras de pessoas pecaminosas como suficientes [para a salvação];

[204] *Ibid.,* III, dist. 37, q. única.
[205] *Ibid.,* Ill, dist. 2, q. 1, n. 5ss.
[206] *Ibid.,* III, dist. 7, q. 3, n. 3; III, dist. 20, q. única.
[207] *Ibid.,* IH, dist. 19, q. única.
[208] *Ibid.,* IV, dist. 15, q. 1, n. 4ss.; IV, dist. 1, q. 6, n. 4ss.
[209] *Ibid.,* IV, dist. 11, q. 1, n. 4.
[210] *Ibid.,* IV, dist. 43, q. 1, n. 4.
[211] H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie,* 4 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1841-45), III, 732ss.
Cf. *ibid.,* IV, 388ss.; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 832ss.; F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* (Tübingen: C. F. Osiander, 1841-43), II, 642ss.; A. Ritschl, "Geschichtliche Studien zur christliche Lehre von Gott", *Jahrbiicherfür deutsche Theologie* 10 (1865): 298ss.; I. A. Dorner, "Duns", *PRE*[2], III, 735-54; R. Seeberg, "Duns Scotus", *PRE*[3], V, 62-75; *idem, Die Theologie des Johannes Duns Scotus* (Leipzig: Dietrich, J. Weicher, 1900); F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmensgeschichte,* 4ª. ed. (Ilalle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 590.

que, em vez do Filho, o Pai poderia ter se tornado encarnado e que o Filho poderia ter assumido a natureza de uma pedra ou de um jumento; que, por um ato de dispensação, Deus pode conceder às pessoas isenção de todos os mandamentos da lei moral.[213] Posteriormente, essa posição nominalista foi adotada, antes de tudo, pelos jesuítas e também pelos socinianos, os remonstrantes, Descartes, por teólogos cartesianos como Burmann[214] e, no século 19, por Charles Secrétan.[215] Considerada essa posição, a vontade, em Deus, é completamente separada de sua natureza e de todas as suas perfeições. Ela consiste em nada além de arbitrariedade formal. Criação, encarnação, expiação, bem e mal, verdade e falsidade, punição e recompensa - tudo isso poderia ter sido diferente daquilo que realmente é. Nada mais é natural, tudo se tornou positivo [concreto].

Mas precisamente esse nominalismo colocou a teologia cristã na defensiva. Muito embora, com Agostinho, ela tenha dito que a vontade de Deus era o fundamento de todas as coisas, ela tomou o cuidado de não privar essa vontade de toda a sua especificidade natural e permitir que ela se degenerasse em pura arbitrariedade.

Antes de tudo, em sua doutrina de Deus, ela tomou seu ponto de partida não em sua vontade, mas cm sua natureza. O "conhecimento de inteligência simples" precedeu o "conhecimento de visão", assim como a vontade "necessária" precedeu a vontade "livre" de Deus. O autoconhecimento e o auto-amor eram absolutamente necessários em Deus, e o conhecimento divino e a vontade divina cujo objeto é a criatura não são dualisticamente separados dos primeiros, mas estreitamente relacionados a eles. O "conhecimento de visão" está ligado ao "conhecimento de inteligência simples" e a vontade "livre" à vontade "necessária". O nominalismo consistente alega que não somente a existência, mas o caráter essencial das coisas é exclusivamente determinado pela vontade formal de Deus. Verdadeiramente, portanto, não há em Deus nenhum "conhecimento de inteligência simples" no qual são abrangidas todas as possibilidades, mas apenas um "conhecimento de visão" que segue a vontade. Mas, de acordo com a teologia cristã, todas as possibilidades existem no conhecimento de inteligência simples; enquanto o conhecimento de visão as seleciona dessa fonte, a vontade as realiza. A *existência* das coisas, conseqüentemente, depende da vontade de Deus, mas sua *essência* depende de sua mente.

---

[213] A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters,* II, 1.018ss.

[214] O. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinen historischen Verlauf und nach seinen Lehrbegriff* (Kiel: C. Schröder, 1847), 416ss.; *The Confession or Declaration of the ministers or pastors which in the United Provinces are called Remonstrants, concerning the chief parts of the Christian Religion* (Londres: Francis Smith, 1676), c. 24; S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* V, seção 5, c. 3; René Descartes, *The Meditations,* trad. John Veitch (Chicago: Open Court, 1908), 84ss. (sexta meditação). Nota do organizador: a referência exata de Bavinck traz: *Resp. sextae* (Amsterdã, 1654), 16üss.; F. Burmann, *Synopsis Theologiae,* I, c. 20, §6; I, c. 21, §19ss.

[215] C. Secrétan, *La philosophie de la liberte,'* 3ª. ed. (Paris: G. Ballière, 1879), 1,305ss.; cf. F. Smitt, *De wereldbeschouwing van Charles Secrétan* (Nijmegen: H. ten Hoet, 1906).

Leibniz, embora edificasse sua teoria sobre esse fundamento, deu-lhe uma nova guinada quando disse que Deus era, de fato, livre para criar ou não criar o mundo, a humanidade, os animais e plantas, mas, se ele os criou, ele não teve escolha senão criá-los de acordo com a idéia que sua consciência tinha concebido antes e independentemente da vontade. Considerada a vontade que Deus teve de criar, o mundo deve ser exatamente o que é. Esse, portanto, é o melhor de todos os mundos possíveis e é tão harmoniosamente articulado em todas as suas partes que "conhecer uma parte é conhecer todas".[216] A Escritura, além disso, em toda parte ensina que Deus criou e preserva o mundo pela palavra (Logos). Este, portanto, repousou sobre os pensamentos de Deus. Deus não agiu arbitrária e "acidentalmente", mas com suprema sabedoria. Portanto, mesmo que não pudéssemos ir em busca das razões que motivaram sua ação, elas estariam presentes para ele. A teologia cristã, portanto, tentou descobri-las. A criação foi motivada por sua bondade ou amor. Para a permissão de pecar, todas as razões foram citadas. A encarnação e a expiação talvez não fossem absolutamente necessárias, mas essa forma de salvação foi a mais adequada e excelente.[217] E, embora muitos teólogos tenham hesitado em restringir o absoluto poder de Deus, todos reconheceram que Deus não usou esse direito absoluto, e, assim, sobre o ponto de "poder ordenado" eles estavam, novamente, de acordo. Finalmente, em vários pontos concretos, o nominalismo foi firmemente rejeitado: a lei moral não pode ter nenhum outro conteúdo além do que tem;[218] a punição do pecado é necessária;[219] a encarnação e a expiação são baseadas na justiça de Deus;[220] e o poder de Deus foi definido para excluir a idéia de que Deus pode produzir resultados contraditórios.[221]

Dessa maneira o nominalismo, se não completamente vencido, foi forçado a recuar e controlado na teologia cristã. Quando o "livre-arbítrio" [de Deus] foi descrito como "a propensão de Deus em favor de suas criaturas como meio para alcançar seus fins", estava implícita, nessa posição, oposição fundamental à idéia da vontade de Deus como arbitrariedade, pois o caráter dos meios é determinado pela natureza do fim. É por isso que a analogia, embora dê prioridade à

[216] G. W. Leibniz e Johann Christoph Gottsched, *Theodicee,* I, 7, 52; II, 169ss.; A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz: Aus sämmtlichen gedruckten [...] Quel/en,* 2 vols. (Munique; J. G. Cotta, 1869-79), I, 239ss.; cf. também Schelling, *Werke,* II, 3, 57-62; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* I, lOOss.; II, 435ss.; 446ss.; C. H. Weisse, *Philosophische Dogmalik oder Philosophie des Christentums,* I, §§460ss.

[217] D. Petavius, "De incarnatione verbi", in *Theol. dogm.,* II, c. 5ss.

[218] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, 2, q. 100, art. 8; Martinus Becanus, *De triplici sacrificio naturae, legi, gratiae* (Mainz: Joannis Albini, 1610), III, c. 3, q. 4; R. Suárez, *Tractatus de legibus,* I, c. 15; G. Voetius, *Selectdisps.,* 1,364-402; S. Maresius, *Systema theologicum,* VII, 4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* III, q. 18; XI, q. 2; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae christianae,* III, 89-90.

[219] Cânones de Dort, II, 1; G. Voetius, *Select disp.,* 1,358ss.; II, 240ss.; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 683ss., 996-1.034.

[220] Irineu, *Against Heresies,* III, 20; Anselmo, *Cur Deus homo;* Catecismo de Heidelberg, 11, 40; Liturgia da ceia do Senhor das Igrejas Reformadas Holandesas; J. Trigiand, *Antapologia,* c. 4; G. Voetius, *Select disp.,* II, 238ss.; F. Turretin, *De satisfactione Christi disputations* (Trajecti ad Rhcnum: A. Schouten & Th. Appels, *etc.,* 1701), II, §16ss.; J. Owen, "On Divine Justice", in *The Works of John Owen, X,* 481-624; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* V.

[221] Cf. pp. 252-258 (n°. 210), sobre a onipotência divina.

vontade de Deus e retorne constantemente a ela, também investigou consistentemente os motivos que orientaram essa vontade. O realismo tentou entender o mundo como um todo harmonioso, no qual nada era arbitrário e tudo, incluindo até mesmo o pccado, tinha seu lugar próprio, e que, em sua inteireza, era subserviente à glorificação do nome de Deus. Se a natureza de uma disciplina científica consiste em "aprender a causa das coisas", a teologia não pode optar por não participar de uma investigação desse tipo. A primeira preocupação de todo praticante de ciência, e, particularmente, de todo teólogo, é ser humilde c modesto. Um cientista não deve pensar que é mais sábio do que realmente é. Toda disciplina científica está presa ao seu objeto. Ela não pode - por causa de uma teoria preconcebida - falsificar ou negar os fenômenos que observa.

Assim também a teologia está estritamente amarrada aos fatos e evidências que Deus revela na natureza e na Escritura. Ela deve deixar esses fatos e evidências intactos. Quando não puder explicá-los, deve reconhecer sua ignorância. Para a teologia, a vontade de Deus expressa nos fatos é o fim de toda discussão. No fim, a teologia está baseada na soberania de Deus. Nesse sentido, a afirmação de Agostinho permanece verdadeira: "A vontade de Deus é a natureza fundamental de toda criatura". A teologia se recusa a ser seduzida pelo panteísmo, que faz com que o mundo seja necessário, pois Deus e o mundo, a vontade "necessária" e "livre", são distintos. Ela também se recusa a ser seduzida pelo deísmo, que faz com que o mundo seja produto do acaso, pois todo o mundo é uma revelação da sabedoria de Deus. E, contra ambos, ela sustenta resolutamente que o mundo veio à existência por um ato livre e soberano da vontade de Deus, e que Deus tem suas próprias razões sábias para essa vontade. Para nós, uma coisa é boa pela única razão de que Deus a deseja. O próprio Deus nunca pode ter desejado uma coisa a menos que essa coisa seja boa em si mesma ou por alguma outra razão.[222] Quase nunca podemos dizer por que Deus desejou uma coisa e não outra, e somos compelidos, portanto, a crer que podia muito bem ter desejado tanto uma coisa quanto outra. Mas, em Deus, realmente não há algo como uma escolha, pois isso sempre pressupõe incerteza, dúvida e deliberação. Ele, porém, conhece aquilo que deseja - eterna, firme e imutavelmente. Toda sugestão de arbitrariedade, contingência ou incerteza é estranha à sua vontade, que é eternamente determinada e imutável. A contingência caracteriza as criaturas e - digo com toda a reverência - nem mesmo Deus pode privar a criatura dessa característica. Somente em Deus a existência e a essência são uma coisa só. Em virtude de sua própria natureza, uma criatura é tal que podia também não ter existido.

Mas Deus, por sua vontade eterna e imutável, desejou que todas as criaturas fossem contingentes. Por essa razão, não é possível, nem mesmo permissível, buscarmos um fundamento mais elevado que a vontade de Deus, pois tais esforços acabam procurando um fundamento para a criatura na própria natureza de Deus, tornando-a, assim, necessária, eterna e divina, e privando-a de seu

[222] *G.* Voetius, *Select disp.,* I, 387.

caráter de criatura, isto é, contingente/contingĉncia. Nesse sentido, é verdade que a vontade de Deus, que criou as coisas como seu objeto, é livre. Mas essa liberdade não exclui outros atributos divinos, como sabedoria, bondade, justiça e assim por diante. Afinal, nem mesmo entre as criaturas a verdadeira liberdade da vontade é do tipo que precisa de um longo período de dúvida, deliberação e decisão: a maior liberdade, em vez disso, é aquela que estabelece tudo imediatamente, por uma intuição singular, o fim e os meios de uma empreitada, e nada sabe de hesitação. Essa liberdade existe também em Deus. Essa é uma liberdade que não deve ser concebida como limitação às outras perfeições de Deus, ou, à moda nominalista, tornar-se independente delas, mas uma liberdade que é livre em um sentido absoluto porque é a liberdade de um Deus sábio, justo, santo, misericordioso e todo-poderoso. Portanto, quando Agostinho, Tomás de Aquino, Calvino e outros disseram que não havia "razão *(causa)"* para a vontade de Deus, eles queriam dizer que a vontade de Deus, sendo uma com sua essência, não tem "causa" atrás ou acima de si, da qual essa vontade seja dependente. Mas eles de nenhuma maneira queriam dizer que a vontade não tem razão *(ratio);* que, no sentido da teoria de Schopenhauer, ela seja cega e irracional. Pelo contrário, a vontade de Deus é uma com seu ser, sua sabedoria, bondade e todas as suas outras perfeições.[223] Por essa razão, o coração e a mente humanos podem descansar nessa vontade, pois é a vontade de um Deus todo-poderoso e um Pai gracioso, não aquela de um destino cego, de um acaso incalculável ou de uma força obscura da natureza. Sua soberania é ilimitada em poder, mas também em sabedoria e graça. Ele é rei e Pai ao mesmo tempo.[224]

O problema do mal

[209] Ainda outras dificuldades para a doutrina da vontade de Deus surgem do fato da criação. Assim como Deus e o mundo são distintos e devemos, portanto, distinguir entre sua "propensão para si mesmo" e sua "propensão para suas criaturas", assim também, no mundo, entre suas criaturas há todo tipo de diversidade. E essa diversidade está baseada nas diferentes relações que Deus estabelece - com seu ser, seu conhecimento e sua vontade - com suas criaturas. Deus não deseja todas as coisas da mesma maneira c no mesmo sentido, com as mesmas energias de seu ser. Pois, se fosse assim, nenhuma diversidade seria possível entre suas criaturas, e todo o mundo seria de uma uniformidade monótona.

Mas, embora ele deseje todas as criaturas como meio e por sua própria causa, ele deseja algumas mais do que outras de acordo com o grau em que elas são meios mais diretos ou apropriados para sua glorificação. Deus é um Pai para

---

[223] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 19. art. 5.

[224] Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt,* I, 452-585; M. J. Scheeben, *Handbuch,* I, 681ss.; I. A. Dornor, *System of Christian Doe trine,* I, 410ss.; *idem, Gesammelte Schriften,* 341ss.; J. Miiller, *The Christian Doctrine ofSin,* trad. Wm. Urwick, 5ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), II, 180ss.; J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik, T.* ed., 2 vols. (Konigsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §§71ss.; F. H. R. Franck, *System der christlichen Wahrheit,* 2 vols. (Erlangen: A, Deichert, 1878-80), I, 283ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), 1,402.

todas as suas criaturas. Sua afeição por tudo o que criou não é tão profunda quanto sua afeição por sua igreja e que, por sua vez, não é tão grande quanto seu amor por Cristo, o Filho de seu prazer. Falamos de uma providência geral, uma especial c uma muito especial, da mesma maneira que fazemos tantas distinções na vontade de Deus (como ela se relaciona com suas criaturas) quantas são as criaturas. Pois o livre-arbítrio de Deus é tão ricamente variado quanto este mundo. Portanto, ele não deve ser concebido como um poder indiferente, uma força cega, mas como uma energia rica, poderosa e divina, o manancial da vida abundante que a criação espalha diante de nossos olhos. Neste mundo, porém, há uma coisa que cria uma dificuldade especial para a doutrina da vontade de Deus, e essa coisa é a realidade do mal, tanto o mal como culpa quanto o mal como punição, tanto em um sentido ético quanto em um sentido físico. Embora o mal esteja sempre debaixo do controle de Deus, não pode ser no mesmo sentido e da mesma forma o objeto de sua vontade como o bem. Portanto, com vistas a esses dois objetos muito diferentes, de fato diametralmente opostos, devemos novamente fazer uma distinção nessa vontade de Deus que descreve aquilo que devemos fazer (Mt 7.21; 12.50; Jo 4.34; 7.17; Rm 12.2) e a vontade de Deus que nos diz o que ele faz e fará (SI 115.3; Dn 4.17,25,32,35; Rm 9.18, 19; Ef 1.5, 9, 11; Ap 4.11). A petição para que seja feita a vontade de Deus (Mt 6.10) é muito diferente em teor da oração infantil e resignada: "faça-se a sua vontade" (Mt 26.42; At 21.14). Repetidamente na História vemos que a vontade de Deus se afirma de duas fonnas. Deus manda Abraão sacrificar seu filho, mas não deixou isso acontecer (Gn 22). Ele quer que o Faraó deixe seu povo sair, mas endurece seu coração de modo que ele não faz isso (Êx 4.21). Ele manda que o profeta diga a Ezequias que ele morrerá, mas acrescenta quinze anos à sua vida (Ts 38.1, 5). Ele nos proíbe de condenar o inocente, embora Jesus tenha sido entregue de acordo com o plano e o pré-conhecimento de Deus (At 2.23; 3.18; 4.28). Deus não deseja o pecado, está longe da iniqüidade; ele o proíbe e pune severamente, mas o pecado existe e está sujeito ao seu governo (Êx 4.21; Js 11.20; 1Sm2.25; 2Sm 16.10; At 2.23; 4.28; Rm 1.24, 26; 2Ts 2.11; *etc.).* Ele deseja a salvação de todos (Ez 18.23, 32; 33.11; 1Tm 2.4; 2Pe 3.9), mas tem misericórdia de quem quer e endurece a quem lhe apraz (Rm 9.18).

Vontade revelada e vontade oculta

Em um estágio primitivo, fez-se uma distinção na teologia entre esses dois lados da vontade divina. Tertuliano já falava de uma vontade oculta e mais elevada, por um lado, e uma vontade inferior ou menor, por outro.[225] Agostinho salienta que Deus geralmente cumpre sua boa vontade por meio da vontade maliciosa dos seres humanos.[226] Mais tarde essa vontade dupla foi descrita, por um lado, como "a vontade do beneplácito de Deus", a "vontade secreta de Deus" e a "vontade dccrctiva de Deus", e, por outro lado, como a vontade "expressa"

[225] Tertuliano, *Exhortation Io Chastity*, 2ss. *(ANF,* IV, 50-58).
[226] Agostinho, *Enchiridion,* c. 101.

ou "sinalizada", "revelada" ou "preceptiva".[227] O termo vontade "sinalizada" ou "revelada" (*voluntas signi)* deriva do fato de que essa vontade nos torna conhecido "aquilo que é agradável a Deus e nossa obrigação". Ela é conhecida por nós a partir de cinco "sinais": preceito, proibição, conselho, permissão e operação. Desenvolvida em grandes detalhes pelo escolasticismo,[228] essa interpretação da vontade divina foi adotada pelos teólogos católicos romanos em geral,[229] e tratada com predileção na teologia reformada.[230] Ainda outras distinções surgiram a respeito da vontade de Deus, especialmente a distinção entre a vontade "antecedente" e a vontade "conseqüente" de Deus, que já ocorrem em Tertuliano e João Damasceno;[231] e entre "a vontade de Deus absoluta c a condicionada, entre a vontade eficaz e a ineficaz de Deus", encontrada já em Agostinho.[232] Essas distinções, também, podem ser facilmente entendidas no sentido de que Deus antecedente e condicionalmente deseja muitas coisas (tais como a salvação dos seres humanos) que "conseqüente" e "absolutamente" ele não deseja e, portanto, não permite que aconteçam. Zanchius, conseqüentemente, diz que todas essas distinções têm o mesmo resultado, e essa também é a opinião de Hypcrius, Walacus, Voetius[233] e outros.

Embora em seu livro *The Bondage of the Will* Lutero faça uma clara distinção entre o Deus "escondido" e o Deus "revelado", os luteranos rejeitaram essa distinção entre "a vontade de Deus como beneplácito" e a vontade "revelada" ou "sinalizada"; pelo menos eles não a aceitaram no sentido reformado.[234] Os arminianos seguiram esse exemplo.[235] Os teólogos católicos romanos, embora formalmente mantivessem a distinção, explicaram-na no sentido de que a vontade de Deus foi sempre "a vontade de seu beneplácito", distinta, em termos, de uma vontade "antecedente" e de uma vontade "conseqüente", e que a vontade "sinalizada" ou "revelada" era nada mais que uma revelação parcial dessa vontade.[236] Assim, aconteceu que os teólogos católicos romanos e outros só mantiveram a distinção entre vontade "antecedente" e "conseqüente", "absoluta"

---

[227] Os termos técnicos que Bavinck cita são *voluntas iúõoKÍaç, beneplaciti, arcana, decernens, decretiva* e *voluntas* fiiaptatiaç, *signi, revelala,praecipiens.*

[22X] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 45; Hugo de São Vítor, *De sacramentis christianae fidei,* I, pt. 4; *idem, Summa sententiarum septem tractatibus distineta,* trai. 1, c. 13; T. de Aquino, *Summa theoL,* I, q. 19, arts. 11, 12.

[229] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* V, c. 4-6; *Theologia Wirceburgensi,* III, 160; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 199; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* II, 156ss.

[230] J. Calvino, *Instituías,* I.xvii.3, 4; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae,* 978ss.; P. M. Vermigli, *Locicomm.,* 63ss.; Z. Ursino, *Volumen tractationum theologicarum,* 237ss.; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 25 Iss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 19; cf. A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche,* 1,359-68; H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 68ss.

[231] Tertuliano, *Against Marcion,* II, 11; Crisóstomo, sobre Efésios 1.5 em *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to the Galatians and Ephesians, NPNF* (/), XIII, 52; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* II, 29.

[232] Agostinho, *Enchiridion,* c. 102ss.; *idem, City of God,* XXII, c. 1,2.

[233] A. Ilyperius, *Methodi theologiae,* 155-59; A. Walaeus, *Opera omnia,* I, 180; G. Voetius, *Selectdisps.,* V, 88.

[234] J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 15; J. W. Baier, *Compendium theologiae positivae,* I, c. 1, §22; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae,* II, c. 1, §29.

[235] S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, sessão 2, c. 21; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* II, c. 9, §9.

[236] *Theologia Wirceburgensi,* III, 160; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 156; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit verteidigt,* I, 564ss.

e "condicional", enquanto os reformados só conservaram a distinção entre a "vontade do beneplácito de Deus" e sua vontade "expressa" ou "revelada", ao mesmo tempo em que rejeitaram a vontade "antecedente" e "conseqüente".[237] A diferença se resume nisto: católicos romanos, luteranos, remonstrantes e outros partiram da vontade "revelada" ou "sinalizada". Essa é a vontade "verdadeira", que consiste em que Deus não deseja o pecado, apenas o permite; que ele deseja a salvação de todos os seres humanos e oferece sua graça a todos. Então, depois dc os seres humanos terem decidido, Deus se ajusta a essa decisão e determina aquilo que ele quer: a salvação para aqueles que crêem e a perdição para aqueles que não crêem. A vontade "conseqüente" segue a decisão humana e não é a real e essencial vontade de Deus, mas a vontade de Deus ocasionada pela conduta dos seres humanos. Os reformados, ao contrário, partiram da vontade de Deus como beneplácito, interpretando-a como a real e essencial vontade de Deus. Essa vontade é sempre cumprida, sempre realiza seu propósito. Ela é eterna e imutável. A vontade "expressa" ou "sinalizada" por outro lado, é preceito dc Deus, concretamente afirmada na lei e no evangelho, o preceito que serve como regra de conduta.

Ora, no Antigo e no Novo Testamentos, a Escritura ensina consistentemente que a vontade dc Deus é eterna, imutável, independente e eficaz. Essa verdade não é expressa apenas de tempos em tempos *(e.g.,* SI 33.11; 115.3; Dn 4.25, 35; Is 46.10; Mt 11.26; Rm 9.18; Ef 1.4; Ap 4.11; *etc.),* mas seu ensino permeia toda a Escritura. Todas as perfeições de Deus exigem isso, e toda a História da igreja e do mundo fornece prova disso. Conseqüentemente, a teologia cristã ensinou, especialmente de Agostinho em diante, que a vontade de Deus é simples, eterna e imutável, isto é, idêntica ao seu ser.[238] A vontade antecedente de Deus não é realmente uma vontade em Deus: "é um querer, em vez de um desejo forte".[239] A vontade expressa de Deus é chamada de vontade de Deus em um sentido metafórico; "exatamente como quando uma pessoa dá uma ordem, isso é um sinal de que ela deseja que isso seja feito".[240] A verdadeira vontade em Deus é a vontade de seu beneplácito, idêntica ao seu ser, e eficaz.[241] O pelagianismo, erradamente abandonando essa linha de pensamento, promoveu um desejo, uma vontade não cumprida em Deus, à dignidade de vontade. Ao fazer isso, ele não fez justiça a todo o ser de Deus e a todas as suas perfeições. Pois, se esse "desejo" (veleidade) fosse a real e verdadeira vontade em Deus, ele seria privado de sua onipotência, sabedoria, bondade, imutabilidade, independência *(etc.),* o governo do mundo seria divorciado de sua providência e um dualismo insolúvel seria criado entre o intento de Deus e o resultado real da História

[237] J. Maccovius, *Collegia theol.,* in *Loci communes lheologici,* disp. 1-8; N. Gürtler, *Nicolai Giirtleri institutiones theologicae* (Marburgi Cattorum: Sumtibus Philippi Casimiri Mülleri, 1732), c. 3, §105; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 576; P. van Mastricht, *Theologia,* II, c. 15, §§24, 27ss.; F. Turretin, *Institutes ofElenciic Theology,* III, q. 15, 16.

[238] Agostinho, *Confessions,* XIII, 15.

[239] T. de Aquino, *Summa theol.,* 1, q. 19, art. 6.

[240] *Ibid.,* art. 11.

[241] *Ibid.,* arts. 6, 7; *idem, Summa contra gentiles,* I, 72ss.; cf. P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 45-48.

do mundo. Esse resultado, então, seria um desapontamento eterno para Deus: seu plano para o mundo teria falhado e, no fim, Satanás triunfaria. De fato, o pelagianismo afirma que toma sua posição para defender a santidade de Deus e que honra essa santidade mais do que Paulo e Agostinho, Tomás de Aquino e Calvino, vendo que, no sistema destes, Deus se torna o autor do pecado. No entanto, essa suposta superioridade é apenas aparência. Na posição de Pelágio, o pecado continua tão inexplicável quanto na de Agostinho. De fato, a posição de Agostinho faz mais justiça à santidade de Deus, pois está mais de acordo com a Escritura e com a fé cristã como um todo acreditar que, por boas e sábias razões, embora essas razões nos sejam desconhecidas, Deus, em certo sentido, desejou o pecado do que acreditar que, não o desejando de jeito nenhum, ele o tolera e permite. É esta última posição que não faz justiça à santidade e à onipotência de Deus.

A isso devemos acrescentar que a Escritura, embora teologicamente dê preeminência à vontade de Deus como beneplácito, com seu ensino sobre a vontade revelada dc Deus, ela salienta como e em que sentido Deus não deseja o pecado. Nos "sinais" de proibição, admoestação, advertência, castigo e punição *{etc.),* Deus vem a nós e nos diz o que deseja de nós. Como os seres humanos são seres racionais, morais, Deus não lida mecanicamente com eles, mas fala e age de acordo com sua natureza. Assim como um pai proíbe um filho de usar uma faca afiada, embora ele mesmo a use sem se machucar, assim também Deus proíbe as criaturas racionais de cometerem o pecado que ele mesmo pode usar e usa como meio para glorificar seu nome. Portanto, a vontade oculta de Deus e sua vontade revelada não são realmente incompatíveis, como a objeção costumeira afirma. Pois, em primeiro lugar, a vontade revelada de Deus (preceptiva) não é realmente sua vontade (máxima), mas apenas a ordem que ele dá como norma para nossa conduta. Em sua vontade preceptiva, ele não diz o que *ele* fará, ela não é uma norma para *sua* conduta, ela não prescreve o que *Deus* deve fazer, mas nos diz o que *nós* devemos fazer. Ela é uma norma para *nossa* conduta (Dt 29.29). É apenas em um sentido metafórico, portanto, que ela é chamada de vontade de Deus. Contra essa interpretação levanta-se a objeção de que a vontade revelada tem esse nome porque revela aquilo que ele realmente deseja e, portanto, que ela deve estar em harmonia com sua vontade secreta. E esse - segundo - é de fato, o caso: a vontade revelada é uma indicação daquilo que Deus deseja que façamos. A vontade secreta de Deus e sua vontade revelada não são diametralmente opostas em si, muito embora, de acordo com a primeira, Deus desejou o pecado, mas, de acordo com a segunda, ele não o desejou; e, de acordo com a primeira, ele não deseja a salvação de todos, mas, de acordo com a segunda, sim. Além disso, de acordo com sua vontade secreta, Deus não tem prazer no pecado, que nunca é objeto de seu prazer. Ele não aflige ninguém por prazer de afligir essa pessoa. Inversamente, até mesmo de acordo com sua vontade preceptiva, Deus não deseja a salvação de cada pessoa individualmente. Observando a História, ninguém pode cogitar seriamente a noção de que

ele queira isso. Na verdade, o "todos" de 1 Timóteo 2.4 é restrito a um círculo maior ou menor por intérprete. As duas vontades, a secreta e a revelada, estão tão longe de serem opostas uma à outra que a vontade revelada é precisamente a forma na qual a vontade secreta é trazida à realização. É na forma de admoestações e advertências, proibições e ameaças, que Deus executa seu conselho, enquanto a vontade secreta de Deus apenas assegura que os seres humanos que violam o mandamento de Deus nem por um momento se tornam independentes de Deus, mas, no próprio momento da violação, eles se tornam, mesmo sem o desejar, instrumentos de sua glória. Não somente a vontade revelada, mas também a vontade secreta de Deus é santa, sábia e boa, e, precisamente na forma da lei e da justiça, no fim se tornará manifesta como tal.

Finalmente, portanto, a distinção entre as duas precisa ser mantida. Neste ponto encaramos o problema de o/do que deve ser e o que é, idéia e História, moral e real, o que deve acontecer e o que realmente acontece. Aqueles que rejeitam a vontade revelada de Deus não fazem justiça à santidade de Deus, à majestade da lei moral, à seriedade do pecado. Aqueles, por outro lado, que negam a vontade secreta de Deus, não fazem justiça à sua onipotência, sabedoria, independência e soberania. Em ambos os casos, porém, há um perigo: ou, em uma atitude de otimismo raso, as pessoas fecham os olhos para a realidade e dizem que tudo aquilo que é real é racional, ou, em uma atitude de cinismo total, amaldiçoam a vida sobre a terra e perdem a esperança no mundo e no destino do ser humano. O teísmo, porém, não busca uma solução anulando um dos termos do problema, mas reconhece c mantém os dois: em todos os momentos, na História, percebe que as linhas do racional e do real se cruzam. Ele liga ambas à soberania de Deus, interpretando-a com a idéia elevada de que também por meio do irracional e do pecaminoso cumprirá seu santo e sábio conselho para a glória de seu nome. Certamente, não se pode negar que testemunhamos que a soberania de Deus é mais brilhante quando ele exalta sua sabedoria na loucura humana, sua força na fraqueza humana e sua graça e justiça no pecado humano.

Onipotência

[210] A soberania de Deus, finalmente, revela-se em sua onipotência, um tópico que, diante do que foi visto acima, dificilmente requer um tratamento extenso. A Escritura em nenhum lugar coloca limites ao poder de Deus. Já nos nomes El, Elohim, El Shaddai e Adonai a idéia de poder vem à tona. Ele também é chamado de "grande e terrível" (K"Tfo] ^"13 Dt 7.2lss.), cuja face nenhum ser humano pode ver e viver [Êx 33.20], "o Poderoso de Israel" (PK -}ÍZT TZK, Is 1.24), "o grande e poderoso Deus" (i m n Viian V#n), cujo nome é "YHWH dos Exércitos" (Jr 32.18); ele é "grande em poder" (rp אַבִּיר, Jó 9.4; TZD, Jó 36.5), "forte e poderoso" pi"J}] TTO, SI 24.8), "o Senhor" Cjilt, KÚpLOç, Mt 11.25; Ap 1.8; 22.5), isto é, o dono e legislador que possui autoridade e "senhorio", o rei que eternamente governa sobre todas as coisas (Êx 15.18; SI 29.10; 93-99; 2Re 19.15; Jr 10.7, 10; *etc.),* mas especialmente

exerce seu governo sobre Israel, protegendo-o e salvando-o (Nm 23.21; Dt 33.5; Jz 8.23; ISm 8.7; SI 10.16; 24.7; 48.2; 74.12; Is 33.22; 41.21; 43.15; *etc.).* Semelhantemente, no Novo Testamento ele é chamado de "grande rei" ([iéyaç paaitaúç, Mt 5.35; lTm 1.17), o "Rei dos reis e Senhor dos senhores" (paaiÂeùç icôv paoiÀeuóvrtov «ai KÚpioç **TKÔV** *Kvpievóvzwv,* **LTM** 6.15; cf. Ap 19.16), "Senhor Todo-Poderoso" (navTOKpáxwp. 2Co 6.18; Ap 1.8; 4.8; 11.17), "único soberano" (^tóvoç õuváoTrn;, lTm 6.15), que possui o poder (è^ouaía, ápxrí) e a autoridade (ôúvcqiLç, Kpátoç), para agir (Mt 28.18; Rm 9.21) e a habilidade e a aptidão para agir (Mt 6.13; Rm 1.20).

A onipotência de Deus também fica evidente em todas as suas obras. A criação, a providência, a libertação do povo de Israel do Egito, a natureza com suas leis, a história de Israel com suas maravilhas - tudo clara e estrondosamente proclama a onipotência de Deus. Os salmistas e profetas semelhantemente revisitam esses atos poderosos para humilhar os orgulhosos e confortar os crentes. Ele é "grande em poder" (Is 40.26), cria o céu e a terra (Gn 1; Is 42.5; 44.24; 45.12, 18; 48.13; 51.13; Zc 12.1), mantém suas ordenanças (Jr 5.22; 10.10; 14.22; 27.5; 31.35), forma a chuva e o vento, a luz e as trevas, o bem e o mal (Am 3.6; 4.13; 5.8; Is 45.5-7; 54.16). Ele torna as pessoas mudas e as capacita a falar, ele tira a vida e deixa viver, salva e destrói (Êx 4.11; 15; Dt 26.8; 29.2; 32.12; 39; ISm 2.6; 14.6; 2Re 5.7; Os 13.14; Mt 10.28; Lc 12.20). Ele tem poder absoluto sobre todas as coisas de modo que nada pode resistir a ele (SI 8; 18; 19; 24; 29; 33; 104; *etc.;* Jó 5.9-27; 9.4ss.; 12.14-21; 34.12-15; 36; 37). Nada é difícil demais para Deus. Para ele, todas as coisas são possíveis (Gn 18.14; Zc 8.6; Jr 32.27; Mt 19.26; Lc 1.37; 18.27). Das pedras ele pode suscitar filhos a Abraão (Mt 3.9). Ele faz tudo o que lhe agrada (SI 115.3; Is 14.24, 27; 46.10; 55.10, 11) e ninguém pode lhe pedir contas (Jr49.19; 50.44). Seu poder é, acima de tudo, evidente nas obras de redenção: na ressurreição de Cristo (Rm 1.4; Ef 1.20), na produção e fortalecimento da fé (Rm 16.25; Ef 1.18, 19), na dispensação da graça acima de tudo o que pedimos ou pensamos (Ef 3.20; 2Co 9.8; 2Pe 1.3), na ressurreição do último dia (Jo 5.25ss.) e assim por diante. Esse poder de Deus, finalmente, é a fonte de todo poder e autoridade, habilidade e força, nas criaturas. Dele deriva o domínio da humanidade (Gn 1.26; SI 8), a autoridade dos governos (Pv 8.15; Rm 13.1-6), a força de seu povo (Dt 8.17, 18; SI 68.35; Is 40.26ss.), a força de um cavalo (Jó 39.19ss.), a voz poderosa do trovão (SI 29.3; 68.33; *etc.).* Em uma palavra, o poder pertence a Deus (SI 62.11) e sua é a glória e a força (SI 96.7; Ap 4.11; 5.12; 7.12; 19.1).

De maneira totalmente harmoniosa com sua doutrina sobre a vontade e a liberdade de Deus, os nominalistas definiram a onipotência de Deus não somente como seu poder de fazer o que quiser, mas também como seu poder para desejar qualquer coisa. Estabelecendo uma diferença entre o poder "absoluto" de Deus e seu poder "ordenado", eles acreditavam que, de acordo com o primeiro, Deus também podia pecar, errar, sofrer, morrer, tornar-se uma pedra ou um animal, transformar pão no corpo de Cristo, fazer coisas contraditórias, desmanchar

o passado, tornar falso aquilo que era verdadeiro e tornar verdadeiro aquilo que era falso e assim por diante. Segundo seu poder absoluto, portanto, Deus é arbitrariedade pura, potência absoluta sem qualquer conteúdo, que nada *é,* mas *se torna* qualquer coisa.[242] Em princípio, esta é a posição de todos os que subscrevem a primazia da vontade. Portanto, essa interpretação mais tarde reapareceu repetidamente e ocorre não somente no Cristianismo, mas também em outras religiões, em especial no Islã. Por outro lado, há aqueles que dizem que Deus pode fazer somente aquilo que deseja e nada que ele faz é contra sua vontade. O "possível" coincide com o "real". Aquilo que não se torna real também não é possível. Deus gastou todo o seu poder no mundo que existe. Platão e Plotino já defendiam essa posição,[243] assim como vários pais da igreja,[244] mas ela foi especialmente defendida nos tempos medievais por Abelardo: "Deus não pode fazer nada além daquilo que faz".[245] Essa também era a opinião dos teólogos cartesianos Burmann, Braun, Wittichius,[246] assim como a de Spinoza, Schleiermacher, Strauss, Schweizer, Nitzsch e outros.[247]

A Escritura, segundo cremos, condena tanto uma posição quanto a outra. Por um lado, ela afirma expressamente que há muitas coisas que Deus não pode fazer. Ele não pode mentir, não pode se arrepender, não pode mudar e não pode ser tentado (Nm 23.19; ISm 15.29; Hb 6.18; Tg 1.13, 17), e não pode negar a si mesmo (2Tm 2.13). Sua vontade é idêntica ao seu ser, e a teoria de poder absoluto, que separa o poder de Deus de suas outras perfeições, é somente uma abstração vazia e impermissível.

Por outro lado, a Escritura afirma, em linguagem igualmente firme, que aquilo que é possível vai muito além daquilo que é real (Gn 18.14; Jr 32.27; Zc 8.6; Mt 3.9; 19.26; Lc 1.37; 18.27). E a essa posição [escriturística] a teologia cristã se manteve firme. Agostinho afirma, por um lado, que a vontade e o poder de Deus não são distintos de seu ser: "Com relação ao ser humano, uma coisa é *ser,* outra é *ser capaz...* Com relação a Deus, porém, não é o caso de sua substância ser uma coisa, de forma que cie *é,* e seu poder ser outra coisa, de forma que ele *é capaz,* mas tudo o que é seu e tudo o que ele é, é consubstancial com ele porque ele é Deus. Não é o caso de que, de uma forma, ele *é,* e, dc outra forma, ele *é capaz:* ele tem ser *(esse)* e habilidade *(posse)* porque possui juntamente o que-

[242] Cf. pp. 244-247 (n°. 208); também D. Chamier, *Panstratiae calholicae,* II, 1,2, c. 3, §5; G. Voetius, *Select disp.* 1,411,427.

[243] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II, 928; V, 496ss.

[244] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* V, c. 6.

[145] P. Abelardo, *Introductio ad lheologiam,* III, c. 5.

[246] F. Burmann, *Synopsis theologiae,* I, c. 21, §§24,26; c. 25, §§10,11; J. Braun, *Doctrinafoederum,* 1,2, c. 3, §§7ss.; Chr. Wittichius, *Theologiapacifica,* §§199s.

[247] B. Spinoza, *Cogiíala metaphysica,* II, c. 9. Nota do organizador: TI: apêndice em B. Spinoza, *The Principies of Descartes'Philosophy,* trad. Halbert Hains Britan (Chicago: Open Court, 1974), 113-71; *idem, Ethics,* I, prop. 16, 17; F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §54; D. F. Strauss, *Die christliche Glatibenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41),I, 582ss.; A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt,* I, 246ss.; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 403-6; Hoekstra, *Wijsgerige, Godsdienstleer,* II, 112ss.

rer e o realizar".[248] A onipotência de Deus consiste em que cie pode fazer tudo o que quiser, "pois certamente ele é chamado onipotente pela simples razão de que é capaz de fazer tudo o que deseja".[249] No entanto, Deus não pode desejar qualquer coisa e todas as coisas. Ele não pode negar a si mesmo. "Já que ele não deseja isso, ele não pode fazer isso, porque é incapaz até mesmo de desejar isso. Pois a justiça não pode desejar aquilo que é injusto nem a sabedoria pode desejar aquilo que é loucura, ou a verdade desejar o que é falso. Por isso somos lembrados de que o Deus onipotente não somente não pode negar a si mesmo, como diz o apóstolo, mas que há muitas coisas que ele não pode fazer: [...] o Deus onipotente não pode mentir, não pode ser mudado, não pode ser enganado, não pode ser criado, não pode ser vencido."[250] Agostinho também afirma que isso não é falta de poder, mas pelo contrário, poder verdadeiro, absoluto. Se Deus pudesse errar ou pecar *(etc.),* isso seria, de fato, um sinal de impotência.[251] Agostinho deixa isso especialmente claro em conexão com a tese, geralmente elaborada contra a onipotência de Deus, de que Deus não pode desfazer o que fez. Essa afirmação, ele diz, pode ser interpretada de duas formas. Por um lado, pode ser interpretada como significando que Deus desfaz o evento que ocorreu, mas isso não faz sentido porque um evento que ocorreu não existe mais, portanto, não pode e não precisa ser desfeito. Por outro lado, pode ser interpretada como significando que Deus desfez o evento na consciência humana de modo que ele passa a crer que ele não aconteceu. Mas isso também não faz sentido, pois, nesse caso, Deus, que é verdade, teria de tornar falso aquilo que é verdadeiro. Outros teólogos, apenas repetindo Agostinho, falaram sobre a onipotência de Deus no mesmo tom.[252]

Foram especialmente os teólogos reformados que qualificaram sua aceitação da distinção entre o poder "absoluto" de Deus e seu poder "ordenado". Os nominalistas tinham compreendido mal essa distinção quando argumentaram que, de acordo com o primeiro, Deus é capaz de fazer qualquer coisa, até mesmo aquilo que é incompatível com sua natureza, apoiando, por meio disso, especialmente a doutrina da transubstanciação. Calvino, lutando contra isso, rejeitou como profana essa "ficção de poder absoluto".[253] Os estudiosos católicos romanos, conseqüentemente, acusaram Calvino de limitar e, assim, negar a onipotência

[248] Agostinho, *Lectures on the Gospel of John,* trat. 20.4, *NPNF (1*), VII, 131-37; *idem, Confessions,* XI, 10; XII, 15.

[249] Agostinho, *City of God,* XXI, 7.

[250] Agostinho, *Sermon* 214.

[251] Agostinho, *Sermon* 213,14; *idem, City of God,* V, 10.

[252] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 42-44; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 25; *idem, Summa contra gentiles,* II, c. 6-10; Boaventura, *Breviloquium,* I, c. 7; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* V, c. 7; J. Gerhard, *Loci theol.,* II, c. 8, seção 9; J. R Buddeus, *Institutiones theologicae dogmaticae,* II, c. 1, §30; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae,* 952ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 29; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 159ss.; G. Voetius, *Select disp.,* I, 403ss.; V, 113ss.; J. H. Alsted, *Theologiae scholasiica didactico,* 93-96; P. van Mastricht, *Theologia,* II, c. 20; D. Chamier, *Panstratiae catholicae,* II, 1, 2, c. 1-3; M. Leydecker, *Fax veritatis,* 163ss., 233ss.

[253] J. Calvino, *Instituías,* ID.xxiii.l, 5; cf. I.xvi.3; II.vii.5; IV.xvii.24; *idem, Commentary,* sobre Isaías 23.9 e Lucas 1.18.

de Deus.[254] Mas Calvino não negou que Deus pode fazer mais do que realmente faz, apenas se opôs a um conceito de "poder absoluto" que não estava vinculado à sua natureza e, portanto, podia fazer todos os tipos dc coisas contraditórias. Concebida em harmonia com Agostinho e Tomás de Aquino, essa distinção foi geralmente aceita pelos teólogos reformados,[255] e, assim entendida, merece endosso. O panteísmo, de fato, diz que Deus e o mundo são correlatos e que Deus não tem existência, vida, consciência e vontade próprias, em distinção do mundo. Mas essa teoria confunde desesperadamente as coisas e produz uma contusão intelectual sem fim. Deus e o mundo, eternidade e tempo, infinitude e finitude, ser e tornar-se, o possível e o real, o necessário e o contingente *(etc.)* - esses não são termos que possuem o mesmo significado. O mundo é tal que nosso pensamento não pode privá-lo de seu caráter contingente. A noção de sua não-cxistência não acarreta sequer a menor autocontradição. *Pode haver* razões pelas quais Deus chamou o mundo à existência. *É* possível que o cosmo, em sua totalidade e em cada uma de suas partes, seja uma corporificação das idéias divinas. No entanto, é *impossível* dar uma explicação lógica para a existência do mundo sem levar em conta a vontade de um Deus onipotente. O real, portanto, não cobre completamente o possível. A existência de Deus não é esgotada pela existência do mundo, a eternidade não se esvazia completamente no tempo, a infinitude não é idêntica ao conjunto total de coisas finitas e a onisciência não coincide com o conteúdo intelectual incorporado nas criaturas. Assim, também, a onipotência de Deus transcende infinitamente até mesmo o poder ilimitado manifesto no mundo.[256]

PERFEIÇÃO, BEM-AVENTURANÇA E GLÓRIA.

[211] Todos os atributos de Deus discutidos acima são resumidos em sua perfeição.[257] Portanto, ao falar sobre a perfeição de Deus, aqui, não estamos nos referindo exclusivamente à sua perfeição moral *(i.e.,* sua bondade ou santidade), mas ao fato de que Deus é o conjunto total de todas as suas perfeições, Aquele em relação a quem nada maior, mais elevado, ou melhor, pode existir, em pensamento ou em realidade.

Em outras palavras, Deus corresponde plenamente à idéia de Deus. Uma criatura é perfeita, isto é, em seu tipo em sua forma finita própria da criatura, quando a idéia que é sua norma é plenamente realizada nela. Semelhantemente, Deus é perfeito porque a idéia de Deus corresponde plenamente ao seu ser e à sua natureza. Aquilo que é dito dessa maneira, porém, é dito em linguagem

[254] R. Belarmino, "De gratia primi hominis", *Controversiis,* III, 15.

[255] A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 29; J. H. Alsted, *Theologia scholastica didactica,* 96; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae christianae,* III, 109; *Synopsispurioris theologiae,* VI, 36; P. van Mastricht, *Theologia,* II, 20, 13.

[256] Cf. C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* §§499ss.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* 1,458ss.; J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* £§179ss.; F. A. Philippi, *Kirehliche Glaubenslehre,* II, 59ss.; F. Nitzsch, *Lehrbitch der evangelischen Dogmatik,* 503-6; F. H. R. Frank, *System der Christlichen Wahrheit,* 1, 249; A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique,* III, 256ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 1,406ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* I, 358ss.

[257] Cf. p. 220 (n°. 204).

humana e não deve ser mal interpretado. No caso das criaturas, a idéia à qual elas devem corresponder é estabelecida por Deus e, portanto, permanece sobre eles como norma controladora. Nesse sentido, não podemos falar em uma idéia de ou para Deus. Não há idéia de Deus que seja normativa para ele e à qual ele deva corresponder. No entanto, a idéia de Deus é derivada do próprio Deus. Nele, "ser" e "autoconsciência" são co-extensivos. Ele é como se conhece e se conhece como é. Porém, Deus não somente tem conhecimento perfeito de si mesmo, mas ele também instilou uma impressão de si mesmo em nosso coração. Todos nós temos uma idéia de Deus e a preenchemos com todas as perfeições que podemos conceber e achamos possíveis. Admito que essa nossa noção ou idéia de Deus foi obscurecida, e, assim, nossas idéias sobre Deus são amplamente divergentes. No entanto, quando os seres humanos se permitem ser instruídos pela Escritura, essa noção de Deus também é esclarecida e eles novamente aprendem a conhecer Deus como ele verdadeiramente é e dizem "Amém!" a todas as suas perfeições.

Todo atributo de Deus é precioso para os crentes. Eles não podem ficar bem sem qualquer um deles. Eles não desejam nenhum outro Deus além do Deus verdadeiro, que se revelou em Cristo, e eles realmente se gloriam em todas as suas perfeições. Sua adoração, seu amor, suas ações de graças e seu louvor são provocados não somente pela graça e pelo amor de Deus, mas também por sua santidade e justiça, não somente pela bondade de Deus, mas também por sua onipotência, não somente por seus atributos comunicáveis, mas também por seus atributos incomunicáveis. Ora, quando atribuímos perfeição suprema a Deus, reconhecemos que todas as perfeições que descobrimos, tanto positiva quanto negativamente, ao observar suas criaturas, pertencem absoluta e preeminentemente, isto é, no mais elevado grau, a Deus. Isso implica, porém, que elas não podem ser atribuídas a ele no mesmo sentido. Alguns atributos pertencem a ele caracteristicamente, como eternidade, simplicidade e assim por diante, que, afinal, não são encontrados nas criaturas. Outros, como intelecto e vontade, pertencem a ele preeminentemente, e pode-se discernir um fraco reflexo desses atributos nas criaturas. Ainda outros são atribuídos a ele apenas figurativamente, tais como visão e audição físicas, porque esses atributos estão presentes nele de uma forma divina, não em um sentido literal e próprio da criatura. Entretanto, seja qual for a diferença que isso possa fazer na forma pela qual devemos atribuir este ou aquele atributo a Deus, ele continua sendo o conjunto total de todas as perfeições concebíveis, a mais elevada perfeição em pessoa, infinitamente afastada de todos os defeitos e limitações.

E, como Deus é absolutamente perfeito, ele é, e também é chamado na Escritura, de Deus "bendito". No Antigo Testamento, uma condição de bem-aventurança de uma pessoa é afirmada com a exclamação [illegible] um construto plural, que significa "bem-aventurança de", "quão grande a felicidade de", e é derivado do verbo "H27K, que significa "corrigir-se", "conduzir na direção correta" (Hiphil), e, daí, "invocar bênção", "congratular". No Novo Testamento,

essa palavra hebraica é traduzida por jmKápioç (de acordo com Cremer, mais enfático e ideal que eí)õai|iov) que, por sua vez, é traduzido como *beatus,* em latim, *blessed* em inglês, *zalig* em holandês e *bendito* em português. A palavra [holandesa] *zalig* é a pessoa de virtude sólida, que é o que deve ser. Na Escritura, as palavras [illegible] e [laKápioç, "bendito", geralmente têm um significado religioso. Elas se referem à pessoa que vive em comunhão com Deus e recebe benefícios especiais de Deus, acima de tudo o benefício do perdão de pecados (SI 32.1; Rm 4.8). No Novo Testamento, o próprio Deus é duas vezes chamado de "bendito" (1 Tm 1.11; 6.15).

Ora, quando atribuída a Deus, a bem-aventurança tem três componentes. Em primeiro lugar, ela expressa que Deus é perfeição absoluta, pois a bem-aventurança é a característica de todo ser que é, e, nesse sentido, é completo; em outras palavras, a bem-aventurança é a característica de todo ser que vive e, ao viver, não é estorvado nem perturbado por nada fora nem dentro de si mesmo. Ora, como Deus é perfeição absoluta, o conjunto total de todas as virtudes, o ser supremo, o bem supremo, a verdade suprema *(etc.),* em outras palavras, como Deus é vida absoluta, a fonte de toda vida, ele também é Deus absolutamente bendito. Na Escritura, "vida" e "bem-aventurança" estão muito estreitamente relacionadas: vida sem bem-aventurança não é digna desse nome, e, no caso dos filhos de Deus, a vida eterna coincide com bem-aventurança. Segundo, implícito nas palavras "o Deus bendito" está o fato de que Deus conhece e tem prazer em sua perfeição absoluta. O escolasticismo ficou dividido sobre a questão de a bem-aventurança em Deus e nos seres humanos consistir primariamente em conhecimento ou em amor. Ora, sem conhecimento ou consciência não pode haver bem-aventurança. Na filosofia panteísta, portanto, Deus é, de fato, necessitado, desgraçado, potencialidade pura, que nada *é* e pode *tornar-se* tudo e, se ele deve tornar-se bendito, as criaturas devem torná-lo assim. No entanto, até mesmo levando-se em consideração esse conhecimento, ela nunca é concebível sem amor. Deus conhece a si mesmo absolutamente e ama a si mesmo absolutamente. O conhecimento sem amor e o amor sem conhecimento são inconcebíveis, e um não tem prioridade sobre o outro. Portanto, o termo "Deus bendito" também implica, em terceiro lugar, que Deus tem prazer absoluto em si mesmo, descansa absolutamente em si mesmo e é absolutamente auto-suficiente. Sua vida não é um processo de tornar-se, nem uma evolução, nem um processo de desejar e esforçar-se, como na vida panteísta, mas um descanso ininterrupto, paz eterna. O prazer que Deus tem em suas criaturas é parte e parcela de seu prazer por si mesmo. "Deus é sua própria bem-aventurança. Bem-aventurança e Deus são a mesma coisa. Por meio de seu intelecto, Deus é plenamente consciente de sua própria perfeição, e, por meio de sua vontade, ele a ama supremamente, isto é, descansa pacificamente nela, e, desse descanso, flui alegria, a alegria com a qual Deus tem prazer em si mesmo como o bem supremo."[258]

[258] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 11; T. de Aquino, *Summa lheot.,* I, q. 26; *idem, Summa contra gentiles,* I, c. 100-102; M. J. Scheeben, *Ilandbuch der katholischen Dogmatik,* I, §5; J.

A glória de Deus

[212] A perfeição de Deus, que é internamente o fundamento de sua bem-aventurança, externamente, por assim dizer, traz sua glória consigo. As palavras bíblicas para glória são TD3̣ e õó£a. A palavra veterotestamentária TDḌ, do verbo 133̣, ser pesado, importante, significativo, refere-se à pessoa que é importante. Também é usada a palavra liil, que denota o aparecimento esplêndido de alguém cujo nome é conhecido por toda parte, enquanto "1111 descreve o esplendor e a beleza desse aparecimento.[259] O equivalente grego usado na Septuaginta e no Novo Testamento é a palavra õó£a, subjetivamente o reconhecimento que uma pessoa recebe ou é designada para receber, a fama ou honra de que uma pessoa desfruta (sinônimo: TIÍT| e eúÀoyía, Ap 5.12; antônimo: áiijiía, 2Co 6.8). Objetivamente, ôó£ct é a aparência, forma, prestígio, esplendor, distinção ou glória de uma pessoa ou assunto manifesto em domínio público, ou elas mesmas em seu esplendor, e, nesse caso, relacionada a eîôoç (aparência), eiKtóv (imagem), iiopcjní (forma) (Is 53.2; ICo 11.7). A "glória do Senhor" é o esplendor e o brilho que está inseparavelmente associado a todos os atributos de Deus e sua auto-revelação na natureza e na graça, a forma gloriosa na qual ele aparece em toda parte a suas criaturas. Essa glória e majestade da qual Deus é revestido e que caracteriza todas as suas atividades (1Cr 16.27; SI 29.4; 96.6; 104.1; 111.3; 113.4; *etc),* embora se manifeste em toda a sua criação (SI 8; Is 6.3), é especialmente visível no reino da graça. Ela apareceu a Israel (Êx 16.7, 10; 24.16; 33.18ss.; Lv 9.6, 23; Nm 14.10; 16.19; Dt 5.24; *etc.).* Ela encheu o tabernáculo e o templo (Êx 40.34; 1Rs 8.11) e foi comunicada a todo o povo (Êx 29.43; Ez 16.14ss.; *etc.).* Essa glória é, acima de tudo, manifesta em Cristo, o Filho Unigénito (Jo 1.14) e, por meio dele, à igreja (Rm 15.7; 2Co 3.18), que está aguardando a "bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo" (Tt 2.13). A glória de Deus é geralmente associada à sua santidade (Êx 29.43; Is 6.3) e, portanto, também é descrita como um fogo (Êx 24.17; Lv 9.24) e como uma nuvem (1Rs 8.10, 11; Is 6.4).

Sem dúvida, ao se referir a esse fogo e a essa nuvem, a Escritura tinha em mente as formas visíveis próprias das criaturas por meio das quais Deus manifestou sua presença.[260] O caso é diferente com relação à luz com a qual a glória de Deus é freqüentemente comparada e em termos da qual é geralmente representada. Luz, na Escritura, é a imagem da verdade, santidade e bem-aventurança (SI 43.3; Is 10.17; SI 97.11). Essa analogia é tão simples e natural que realmente não requer a suposição de que YHWH era originalmente um deus

Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische theologie,* III, 856; J. Gerhard, *Loci theologici,* II, §306; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* I, 1,37; K. G. Bretschneider, *Systematische Enlwicklung,* §37; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 583; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* §51; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* II, 109; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 185; M. Kähler, "Seligkeit," *PRE* XVIII, 179-84.

[259] Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms,* trad. F. Bolton, 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), sobre o Salmo 8.6; cf. tambćm A. Frciherr von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen: J. Rickcr [A. Tõpelmann], 1900).

[260] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 341 (n°. 94).

do sol,[261] mais do que a suposição de que o termo "rocha" tem de se referir a um período primitivo de adoração à pedra.[262] A luz do sol e o relâmpago do céu servem, para os israelitas, como descrição dos atributos de YHWH, mas eles estão claramente conscientes de que estão falando por imagens. Assim como o trovão é a voz do Senhor (SI 104.7; Am 1.2; Is 30.30), assim também a luz da natureza é seu manto (SI 104.2). O que a luz é para o mundo natural - a fonte do conhecimento, pureza e alegria - Deus é para o mundo dos espíritos. Ele é a "luz" dos crentes (SI 27.1); sua face e sua palavra irradiam luz (SI 44.3; 89.15; 119.105); em sua luz, vemos a luz (SI 36.9). Ele mesmo é luz pura, e nele não há trevas. Ele é o Pai das Luzes (lJo 1.5; lTm 6.16; Tg 1.17) e, de acordo com a promessa (Is 9.1; 60.1, 19, 20; Mq 7.8), apareceu em Cristo como luz (Mt 4.16; Lc 2.32; Jo 1.4; 3.19; 8.12; lJo 2.8-11), de modo que, agora, sua igreja é luz nele (Mt 5.14; Ef 5.8; lTs 5.5) e desfrutará de plenitude de luz (Ap 21.23ss.; 22.5; Cl 1.12). Ao imaginar a "glória do Senhor" IHir TQD, os judeus imaginavam um brilho criado e visível, um corpo de luminosidade, pelo qual ele fez conhecida sua aparência na criação, e no conceito de *shekinah,* concebido até mesmo como um agente pessoal.[263] Da teologia judaica, essa interpretação passou para a teosofia. Bõhme, por exemplo, descreve a "glória do Senhor" como um "corpo do Espírito", um "reino da glória de Deus, o reino eterno do céu, no qual o poder de Deus é fundamental, tingido de brilho e energia de fogo e luz", como um "céu incriado", um "paraíso".[264] Já em um estágio inicial, os teólogos luteranos debateram a questão de se Deus é chamado "luz" em um sentido literal (Dannhauer, Chemnitz), ou em um sentido figurado (Musaeus, *et al.).*[265] Na Igreja Ortodoxa Oriental, o Concílio de Constantinopla (1431) aprovou a doutrina de uma luz divina incriada que é distinta do ser divino.[266]

Essa interpretação, porém, não pode ser endossada. A Escritura ensina claramente a espiritualidade e a invisibilidade de Deus. A suposição de que a glória de Deus é um lugar (üipip), uma figura (iTHün, eTôoç, (iop^rí), uma face (D\3Ş), um corpo, um reino, um céu, que, embora não seja criado, é distinto do ser de Deus - essa suposição é inconsistente com os atributos acima e com sua simplicidade. Além disso, quando a Escritura fala da face, glória e majestade de Deus, ela usa linguagem figurativa. Assim como todas as perfeições

[261] A. Kuenen, *De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van deu Joodschen Staat,* I, 48ss., 240ss., 249, 267.

[262] *Ibid.,* I, 392-95.

[263] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palástinischen Theologie: Aus Targum, Midrash und Talmud* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880), 160, 179-84.

[264] Johannes Claassen, *Jakob Bõhme: Sein Leben undseine theosophischen Werke,* I, 157; II, 61; também de acordo com Franz von Baader, *Franz von Baaders Leben und theosophischen Werke ais Inbegriff christlicher Philosophie,* II, 90ss.; F. C. Oetinger, *Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Hauptstücke zurückgejlihrt,* 113ss., 117ss.; Franz Dclitzsch, *A System ofBiblical Psychology,* 59ss.; P. F. Keerl, *Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichbaren Gottes* (Basiléia: Bahnmaier, 1866), II, 17ss., 113ss.; *idem, Die Lehre des Neuen Testaments von der líerrlichkeit Gottes* (Basiléia: Bahnmaier, *1863).*

[265] C. Vitringa, *Doctrina christianae religionis,* I, 139.

[266] J. H. Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Mitau [Jelgava]: Aug. Neumann, 1849), §69, 2.

de Deus, a glória de Deus é refletida em suas criaturas. Ela é comunicável. No mundo criado, há reflexos fracos da glória e da majestade inexprimíveis que Deus possui. Assim como a contemplação das criaturas de Deus dirige nossa atenção para cima e nos induz a falar da eternidade e da onipotência de Deus, de sua justiça e de sua graça, assim também ela nos dá um breve vislumbre da glória de Deus. O que temos aqui, porém, é analogia, não identidade. Isso já aparece em nossa linguagem. Falando das criaturas, nós as chamamos de lindas, bonitas ou esplêndidas, mas, para a beleza de Deus, a Escritura nos dá uma palavra especial: glória. Por essa razão não é aconselhável falar - com os pais da igreja, os escolásticos e os teólogos católicos - da beleza de Deus. Agostinho já falava nesse sentido, partindo da premissa básica de que "tudo aquilo que é, porque tem existência, é verdadeiro, bom e bonito". Ele argumenta da seguinte forma: no campo da existência e, portanto, no campo da verdade, do bem e da beleza, há distinções, categorias e ascendência. Na medida em que uma coisa tem mais existência, nessa medida ela também tem mais verdade, bondade e beleza. Tudo é bonito desse modo. "Medidas e números generosos e arranjos desse tipo são discerníveis nas obras individuais de Deus."[267] Todas as coisas têm uma beleza natural e uma peculiaridade própria.[268] Todas as criaturas, conseqüentemente, contribuem para a beleza do todo. Mas toda criatura é transitória e mutável, ela não é bonita por si mesma, mas por participação em uma beleza maior, absoluta. Pergunte a todas as criaturas e elas responderão: "Olhe, somos bonitas!". Sua beleza é sua confissão.[269] O pináculo da beleza, a beleza em direção à qual todas as criaturas apontam, é Deus. Ele é ser supremo, verdade suprema, bondade suprema e também o ápice da beleza imutável. "Quem fez todas essas belezas mutáveis, senão a Beleza imutável?." Deus é a beleza mais elevada, pois seu ser é unicidade, medida e ordem absolutas. Ele não precisa de nada, nem há nada supérfluo nele.[270] Além disso, nessa posição de Agostinho encontramos a inegável influência do neoplatonismo, [uma filosofia] que, semelhantemente, interpretava a divindade como a mais elevada beleza e a causa de tudo o que é belo.[271] Desse modo, porém, essa idéia de Agostinho foi aceita por vários escolásticos e teólogos católicos romanos.[272] Os teólogos protestantes, ao contrário, preferiram falar da majestade e da glória de Deus.[273] Manisfesta na glória de Deus está sua grandeza sublime, como é freqüentemente retratada

[267] Agostinho, *De Genesi contra Manichaeos*, 1,21.

[268] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* III, 14.

[269] Agostinho, *Sermon* 241.

[270] Agostinho, *De ordine,* 1,26; II, 51. Nota do organizador: veja p. 212 (n° 105); *idem, De beata* v/to, 34; *idem, Against the Academics,* II, 9; cf. H. Ritter, *Geschichte der chrsitlichen Philosophie,* II, 289ss.

[271] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* V, 483ss.

[272] Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 4, §7; Boaventura, *Breviloquium,* I, c. 6; D. Pctavius, *Theol. Dogm.,* VI, c. 8; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, 589ss. J. B. Heinrich e C. Gutberict, *Dogmatische Theologie,* III, 852; cf. Tambćm Heinrich Krug, *De pulchritudine divina libri tres* (Freiburg: Herder, 1902).

[273] J. Gerhard, *Loci theologici,* I, c. 8, seção 18; A. Polanus, *Syn. theol.,* II, c. 31; P. van Mastricht, *Theologia,* II, c. 22; *Synopsis purioris theologiae,* VI, 43.

no livro de Salmos e nos profetas (SI 104; Is 40; He 3). Ela é chamada "grandeza" e "sublimidade" porque traz à tona, nas criaturas, sua admiração cúltica e sua adoração. Ela é chamada "gloriosa" porque traz à tona gratidão, louvor e honra. Ela é chamada "majestade" porque está em estreita ligação com sua dignidade absoluta e requer submissão de todas as criaturas.

6

A TRINDADE SANTA

As sementes que se desenvolveram na flor plena da revelação trinitária do Novo Testamento foram plantadas no Antigo Testamento. Elohim, o Deus vivo, cria ao pronunciar sua palavra e enviar seu espírito. O mundo vem à existência por uma causa tripla. Semelhantemente, YHWH, o Deus da aliança, se faz conhecido ao seu povo, salva-o e o preserva por sua palavra e por seu Espírito. No anjo do Senhor, quer no anjo criado ou no Logos, Deus, especificamente sua palavra, estava única e poderosamente presente. De modo semelhante, o Espírito de Deus é o princípio de toda vida e bem-estar, tanto quanto de santidade e renovação. Um princípio divino triplo serve de base para a criação e para a recriação e sustenta toda a economia da revelação do Antigo Testamento.

Essas idéias do Antigo Testamento também foram desenvolvidas no Judaísmo intertestamentário. A sabedoria divina é hipostasiada e, sob influência filosófica grega, Filo fundiu a doutrina das idéias de Platão, a doutrina estóica do logos e a doutrina do Antigo Testamento sobre a sabedoria em um só sistema. Porém, baseado no dualismo metafísico que mantém Deus e o mundo separados, Filo considera o Logos como um ser intermediário necessário, um mediador entre Deus e o mundo. Na teologia judaica, isso se desenvolveu em uma complexa angeologia que cada vez mais divergia do Antigo Testamento, que não é dualista e não considera o logos uma razão imanente. Além disso, os seres intermediários em Filo e nas teologias judaicas não têm importância soteriológica, nem conexão com o Messias; e a importância do Espírito do Senhor é virtualmente negligenciada. Embora esse desenvolvimento use a mesma linguagem do Novo Testamento, seu mundo de idéias é totalmente diferente.

O verdadeiro desenvolvimento das idéias trinitárias do Antigo Testamento é encontrado no Novo Testamento. Na encarnação do Filho e no derramamento do Espírito Santo, o único Deus verdadeiro é revelado como Pai, Filho e Espírito Santo. Esses três são idênticos àqueles que se revelaram aos santos do Antigo Testamento em palavra e ato, profecia e milagre. O princípio triplo em operação na criação e na salvação é, porém, tornado mais claro no Novo Testamento. Toda

salvação, toda bênção e bem-aventurança tem sua causa tripla em Deus - o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A revelação do Novo Testamento é completamente trinitária.

A Escritura também nos dá informação sobre as relações entre as três pessoas da Trindade. Deus Pai é o Criador, o Pai de seu povo, Israel, e supremamente o Pai de seu Filho, o "Pai de nosso Senhor Jesus Cristo ". O Pai é preeminente na criação e na redenção, o primeiro na economia divina. Daí os arianos erradamente inferirem que somente *o Pai é Deus, uma alegação que não é encontrada em nenhum texto da Escritura. Pelo contrário, os nomes dados a Cristo revelam as relações imanentes do Deus trino. Assim, o Logos aponta para aquele que é capaz de revelar Deus plenamente porque, desde toda a eternidade, Deus se comunicou a ele em toda a sua plenitude. Ele também é o Filho de Deus em um sentido metafísico: por natureza e desde toda a eternidade, ele é elevado acima dos anjos e dos profetas. Ele é o "primogênito " e o "unigénito " como a plena imagem de Deus, que, desde toda a eternidade, tem uma relação exclusiva com o Pai. Ele não é uma criatura, mas é, foi e será sempre Deus, que está acima de todos, bendito para sempre. O Espírito é Deus como o princípio imanente da vida em toda a criação. Ele é santo porque è Deus. Ele é tanto divino quanto pessoal. Finalmente, assim como Cristo está relacionado ao Pai, assim também o Espírito está relacionado ao Cristo. Assim como o Filho dá testemunho e glorifica o Pai, assim também o Espírito dá testemunho e glorifica o Filho. Por meio do Espírito, temos comunhão com ninguém menos que o Filho e o Pai.*

A Escritura não oferece um dogma trinitário plenamente desenvolvido, mas nos dá seus ingredientes essenciais. Os pais apostólicos fazem pouco mais do que citar a Escritura, embora exaltem o Filho e evitem tanto a heresia docética quanto a ebionita. Confrontado com o desafio do Gnosticismo, apologetas como Justino Mártir claramente ensinaram a divindade do Filho, embora não expressassem as relações imanentes entre Pai e Filho. Certas influências do pensamento filosófico grego encontraram seu caminho para as formulações de Justino e foram, posteriormente, rejeitadas pela igreja. A oposição às influências filosóficas gregas é particularmente forte em Irineu, o grande oponente do Gnosticismo, com suas idéias de Deus como "profundeza" e sua noção do logos como o princípio imanente do cosmos. É Tertuliano quem mais claramente distingue as pessoas da Trindade, embora mantivesse a unidade de Deus. Ele foi o primeiro a deduzir a Trindade de pessoas do próprio ser de Deus, em vez da pessoa do Pai. Orígenes deu o passo seguinte concebendo a Trindade imanente totalmente como um processo eterno dentro do próprio ser divino, embora subordine o Filho ao Pai ao derivar a Trindade da Pessoa do Pai.

Em Nicéia, a igreja não seguiu Orígenes, mas repudiou o subordinacionismo e afirmou a plena divindade do Filho. O desafio era, agora, sustentar a verdadeira unidade da Divindade. Elaborar e desenvolver a

doutrina da Trindade até a sua conclusão coube a Atanásio, aos três capadócios e a Agostinho. Para Atanásio, a Trindade é eterna; Pai, Filho e Espírito Santo são três desde a eternidade. Ao mesmo tempo, as três pessoas são da mesma essência e têm os mesmos atributos. Em sua maior parte, esse ensino de Atanásio é afirmado por Basílio e os dois Gregários e esclarecida com ainda outros nomes, ilustrações e analogias. No Ocidente, foi Hilário e especialmente Agostinho, em seus respectivos tratados De trinitate, *que vigorosamente defenderam a doutrina. Agostinho não considera o Pai, mas a única, simples e incomposta essência de Deus como a fonte da Trindade. Essa essência habita igual e plenamente em cada pessoa. Observando muitas analogias da Trindade na criação, Agostinho relacionou a doutrina de Deus com o cosmo.*

A oposição ao dogma da Trindade vem de fora {judeus e muçulmanos) e de dentro do próprio Cristianismo. A confissão da Trindade è o coração da religião cristã. Todo erro pode ser atrelado ao afastamento desta doutrina: a uma negação da unidade para preservar a tríade {Arianismo) ou a uma formulação da unidade que não mantém a tríade (Sabelianismo). O Arianismo era subordinacionista e adocianista: o Logos foi criado, mas era uma criatura perfeita que se tornou, por assim dizer, um Deus. A interpretação oposta, a de que Pai, Filho e Espírito Santo são apenas nomes ou modos diferentes do mesmo Deus ganhou expressão como monarquianismo, patripassionismo e modalismo. Ambos os erros recorreram à Escritura e fizeram uso da filosofia grega para elaborar seus argumentos. Ambas as posições continuaram a ter influência na igreja e na teologia.

O Arianismo apareceu nas várias formas de subordinacionismo, socianismo e em pleno auge na forma de unitarismo. Jesus, apesar de exemplar, é uma pessoa ordinária, embora uma pessoa grande. Nem o Espírito Santo nem a graça é necessário para a salvação. O sabelianismo conserva a divindade do Filho e do Espírito, mas as absorve em um ser divino, de modo que as distinções peculiares entre eles desaparecem. Pai, Filho e Espírito Santo são uma e a mesma pessoa ou ser, três modos de atividade ou revelação do único ser divino. A obra do Deus trino foi vista, como em Joaquim de Floris e David Joris, como acontecendo em três períodos sucessivos, cada um deles associado a uma pessoa da Trindade. Foi, porém, especialmente Miguel de Serveto quem dedicou todas as faculdades intelectuais para repudiar a doutrina eclesiástica da Trindade. Especulações gnósticas e teosóficos podem ser encontradas no pensamento trinitário de Jakob Bõhme, Zinzendorf e Swedenborg. Esse pensamento teosófico pavimentou o caminho para interpretações filosóficas radicais da Trindade em Kant, Spinoza, Schelling, Hegel e Strauss.

Particularmente para defender o ensino da Escritura, a igreja achou necessário usar linguagem que ia além da Escritura. Isso afirma o direito dos cristãos de reflexão independente e o direito de existir da teologia. A confusão entre as igrejas de fala grega e as igrejas de fala latina sobre

vários termos para designar o ser (unidade) de Deus e a diversidade de pessoas (tríade) acompanhou diferenças nos desafios enfrentados pelo Cristianismo ortodoxo no Oriente e no Ocidente. As disputas terminológicas foram freqüentes na igreja, particularmente a respeito da noção de "pessoa ". Boethius forneceu a definição influente de pessoa como um ser racional individual, potencialmente levando ao triteísmo e a uma perda da unidade divina. Na era moderna, "personalidade " é atribuída a qualidades humanas heróicas e freqüentemente negada a Deus. Não devemos perder de vista o ponto importante: no dogma da Trindade, a palavra "pessoa " simplesmente significa que as três pessoas no ser divino não são "modos ", mas têm uma existência distinta própria. O ser divino é tripessoal. Desse modo, o dogma cristão ensina que, no único ser divino de Deus, existem três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, que cada uma compartilha plenamente da essência divina e, no entanto, difere em atributos pessoais. O Pai é não-gerado, *o Filho é primogênito ou* gerado, *e o Espírito* procede *do Pai (e do Filho).*

O nome "Pai" é a descrição preferida da primeira pessoa. "Pai" não é uma metáfora derivada da terra e atribuída a Deus; "não-gerado " não deve ser entendido em contraste com as criaturas, mas como uma relação trinitária interna. 0 Pai é eternamente Pai; o Filho foi gerado do ser do Pai desde a eternidade. É da natureza de Deus ser generativo e frutífero. Negar isso é ficar com uma visão abstrata, deísta, de Deus. A geração do Filho é espiritual, ela não cria divisão e separação. Portanto, a analogia humana mais notável é pensamento e discurso. Assim como a mente humana objetiva a si mesma em palavras, assim também Deus expressa todo o seu ser no Logos. Para Deus, gerar é falar, e seu discurso é eterno. O Filho é gerado do próprio ser do Pai. Desde a eternidade o Filho é "verdadeiro Deus de verdadeiro Deus". A propriedade pessoal do Espírito Santo é a "procedência Tanto a divindade quanto a personalidade do Espírito foram contestadas. É verdade que elas não nos são reveladas na Escritura com tanta força quanto a divindade e a personalidade do Pai e do Filho. No entanto, a profunda importância religiosa de se fazer a mesma confissão sobre o Espírito se tornou cada vez mais clara para a igreja. Não há salvação ou comunhão com Deus sem o Espírito Santo. Somente se o Espírito Santo for verdadeiro Deus ele pode nos comunicar o Pai e o Filho. Aquele que nos dá o próprio Deus deve, ele mesmo, ser o próprio Deus. Aqueles que negam a divindade do Espírito Santo não podem sustentar a do Filho. A Trindade se completa na pessoa divina do Espírito Santo.

Gradativamente, porém, uma importante diferença se desenvolveu entre o Oriente e o Ocidente na doutrina da Trindade. O Oriente ensina que o Espírito procede do Pai por meio *do Filho, mas não que o Espírito também procede do Filho e recebe sua existência dele. Ao contrário de Agostinho, que posicionou a unidade da Trindade na natureza divina, o Oriente não foi além dos pais da igreja que viam a unidade na pessoa do Pai. A objeção do Oriente ao termo* filioque *é o último resquício que*

ainda resta do subordinacionismo e tende a uma separação dualista entre ortodoxia e misticismo.

As relações imanentes das três pessoas no ser divino também se manifestam externamente. Todas as obras externas de Deus são comuns às três pessoas e indivisíveis. Há, porém, uma apropriação de propriedades e obras por pessoa. O Pai trabalha por si mesmo, por meio *do Filho e* no *Espirito. Todas as obras de Deus* ad extra *têm um só autor. Não obstante, todas as coisas procedem do Pai, são realizadas pelo Filho e completadas no Espírito. Em um sentido econômico, a obra de criação é mais especificamente atribuída ao Pai, a de redenção ao Filho e a de santificação ao Espirito Santo. Na história da revelação, a economia do Pai foi especialmente a do Antigo Testamento, a do Filho começou na encarnação e a do Espírito Santo começou no Pentecostes.*

Desde o começo da reflexão da igreja sobre a Trindade, foram feitas tentativas de elucidá-la por ilustrações e prová-la por argumentos. O número três desempenha um papel importante na Escritura e nas tradições politeístas de povos não-bíblicos. Numerosas analogias trinitárias foram encontradas no mundo natural e em um nível mais elevado. Agostinho e, especialmente, os pensadores medievais também desenvolveram analogias lógicas. Na filosofia moderna, a triplicidade até mesmo alcançou um predomínio formal na obra de Kant e no método dialético de Fichte, Schelling e Hegel. Alguns tentaram ir além da analogia para argumentos positivos em favor da Trindade a partir da natureza do pensamento ou do amor. Agostinho encontrou claras impressões da Trindade na consciência e na razão humana e especialmente no autoconhecimento da alma humana como memória, inteligência e vontade, mas ainda considerou essa analogia como uma evidência a posteriori, *não uma prova* a priori. *A analogia favorita de Agostinho vem do próprio amor: aquele que ama, aquele que é amado e o amor. A teosofia, na pessoa de Jakob Bõhme, e a filosofia de Schelling inseriram uma toda-unidade plural que une a unidade do deísmo com a totalidade do panteísmo. Deus é sujeito (vontade), objeto (idéia) e a identidade entre sujeito e objeto. Aqui, teogonia e cosmogonia se unem: na auto-revelação de Deus a suas criaturas, ele, ao mesmo tempo, torna-se manifesto a si mesmo.*

Embora a filosofia moderna, com sua especulação, novamente tenha trazido o dogma trinitário à baila, a igreja e a teologia geralmente adotaram uma atitude reservada em relação a essas elaborações filosóficas da Trindade. As analogias, na melhor das hipóteses, são evidências a posteriori, *e até mesmo nesse caso o mistério da Trindade deve ser honrado. Somente a Escritura é o fundamento final para a doutrina da Trindade. As analogias têm algum valor porque nos lembram que a própria criação mostra marcas do Deus trino. Os argumentos também têm algum valor por demonstrar que a crença na doutrina da Trindade não é irracional. Embora a graça seja superior à natureza, elas não entram em conflito. A mente pensante situa a doutrina da Trindade diretamente em toda a existência da natureza e da humanidade.*

A doutrina da Trindade torna Deus conhecido a nós como o Deus verdadeiramente vivo, em contraste com as frias abstrações do deísmo e as confusões do panteísmo. Uma doutrina da criação - Deus relacionado, mas não idêntico ao cosmos - só pode ser sustentada sobre uma base trinitária. De fato, todo o sistema de crenças cristãs fica de pé ou cai com a confissão da Trindade de Deus. Ela é o centro da fé cristã, a raiz de todos os dogmas, o conteúdo básico da nova aliança. O desenvolvimento do dogma trinitário nunca foi primariamente uma questão metafísica, mas uma questão religiosa. É na doutrina da Trindade que sentimos o pulsar de toda a revelação de Deus para a redenção da humanidade. Somos batizados no nome do Deus trino, e nesse nome encontramos descanso para nossa alma e paz para nossa consciência. Nosso Deus está acima de nós, diante de nós e dentro de nós.

SEMENTES DO ANTIGO TESTAMENTO

[213] A revelação de Deus nos nomes pessoais alcança um nível ainda mais elevado que aquela que é feita nos atributos, pois, a primeira nos revela as distinções que existem dentro da unidade do ser divino. Essa revelação já começa no Antigo Testamento. No Antigo Testamento, de fato, essa revelação [trinitária] ainda não é completa, como alegaram os pais da igreja e, mais tarde, os teólogos que desconsideraram o caráter histórico da revelação.[1] Também não é verdade que essa revelação está totalmente ausente do Antigo Testamento, como ensinaram inicialmente os socinianos e remonstrantes e, posteriormente, Semler, Herder, Doederlein, Bretschneider, Hofmann *(et al.)*.[2] O Antigo Testamento apresenta apenas uma indicação indefinida da existência trinitária de Deus: ele é [a primeira parte de] o registro do desenvolvimento gradual da doutrina da Trindade.[3] Não obstante, o Antigo Testamento contém - não apenas em uns poucos textos isolados, mas especialmente no organismo de sua revelação como um todo - componentes que são da maior importância para a doutrina da Trindade.

Primeiro deve-se levar em conta o nome Elohim. Anteriormente já comentamos que a forma plural desse nome não é prova para a Trindade. No entanto, é notável que, entre os proponentes do monoteísmo, esse nome nunca tenha encontrado objeção por causa de sua forma. Isso só se pode explicar a partir do

[1] Cf. a literatura sobre a Trindade no Antigo Testamento em C. Vitringa, *Doctr. christ.,* 1,213ss., 218.

[2] K. G. Bretschneider, *Dogmatik,* 4". ed., 565ss. Nota do organizador: a referência de Bavinck é a uma de duas obras de Bretschneider: *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grimdsatze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schrifter iiber die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat, mil Verleichung der Glaubenslehre in der Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* 4ª. ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838); ou *Systematische Entwicklung alter in der Dogmatik verkommenden Begriffe nach deu symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformirten Kirche und den wichitigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen,* 4ª. ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841); J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 2ª. ed., 2 vols. *(Nördlingen:* Beck, 1857-60), I, 90ss.; cf. também J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta, litterariis adnotationibus instructa,* II, 687.

[3] D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* II, c. 7; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, I24ss,, 148ss.

pressuposto de que ele não contém uma reminiscência do politeísmo, mas se refere à divindade na plenitude e na riqueza de sua vida. O Deus da revelação não é um "mônade" abstrato, mas o Deus vivo e verdadeiro, que, na plenitude infinita de sua vida, contém a mais elevada diversidade. Isso já é evidente no tempo da criação. Elohim cria ao pronunciar sua palavra e enviar seu Espírito. A palavra que Deus pronuncia não é meramente um som, mas uma força tão grande que, por ela, ele cria e sustenta o mundo. Ele fala e as coisas acontecem (Gn 1.3; SI 33.6, 9; 147.18; 148.8; J1 2.11). Essa palavra pronunciada por Deus e, portanto, distinta dele, foi posteriormente hipostasiada como sabedoria em Jó 28.20-28; Provérbios 8.22ss.; cf. Provérbios 3.19; Jr 10.12; 51.15. Desde a eternidade, Deus possuiu, preparou e designou essa sabedoria como sua filha de criação e artífice, pela qual ele criou e sustenta todas as coisas.

A obra da criação e da providência é estabelecida não somente pela palavra e pela sabedoria de Deus, mas também por seu Espírito (Gn 1.2 NIV; SI 33.6; 104.30; 139.7; Jó 26.13; 27.3; 32.8; 33.4; Is 40.7,13; 59.19). Embora Deus chame todas as coisas à existência por meio de sua palavra como agente mediador, é por meio de seu Espírito que ele é imanente na criação e a vivifica e embeleza. Portanto, de acordo com o Antigo Testamento, já fica evidente na criação que todas as coisas devem sua existência e preservação a uma causa tripla. Elohim e o cosmos não são justapostos de modo dualista. Pelo contrário, o princípio objetivo do mundo criado por Deus é sua palavra, e seu princípio subjetivo é seu Espírito. O mundo foi primeiramente concebido por Deus e logo depois disso veio à existência por intermédio de sua palavra onipotente. Depois de receber sua existência, ele não existe independente nem em oposição ao seu Criador, mas continua a descansar em seu Espírito.

No Antigo Testamento, essa causa tripla fica ainda mais claramente evidente no campo da revelação especial, na obra de recriação. Então não é mais apenas Elohim, mas YHWH que se revela e se torna conhecido como o Deus da aliança e do juramento da aliança, da revelação e da História. Mas nem mesmo como YHWH ele se revela direta e imediatamente (Êx 33.20). É novamente pela sua palavra que ele se torna conhecido, salva e preserva seu povo (SI 107.20). O portador dessa palavra de revelação redentiva é o anjo de YHWH, o mensageiro da aliança. A expressão "anjo de Deus" ou "anjo de YHWH", quando ocorre no Antigo Testamento, nem sempre (como acreditava Hengstenberg) se refere ao "mensageiro incriado". Nos seguintes versículos encontramos um anjo comum: 2Samuel 24.16ss.; 1 Reis 19.5-7; 2 Reis 19.35; Daniel 3.25, 28; 6.22; 10.13; também em Mateus 1.20, 24; Lucas 1.11; 2.9; Atos 5.19; 8.26; 10.3; 12.7, 23; 27.23; Judas 9; e Apocalipse 12.7. Outros versículos, como Números 22.22ss.; Josué 5.13, 14; Juízes 2.1-14; 6.11-24; 13.2-23 não deixam lugar à dúvida. No entanto, em Gênesis 16.6-13; 18; 21.17-20; 22.11-19; 24.7, 40; 28.13-17; 31.11-13; 32.24-30 (cf. Os 12.4); 48.15, 16; Êxodo 3.2ss.; 13.21; 14.19; 23.20-23; 32.34 e 33.2ss. (cf. Nm 20.16; Is 63.8, 9; Zc 1.8-12; 3; Ml 3.1), o agente

que fala e age em o "anjo do Senhor" subrepuja em muito um anjo criado.[4] Os pais da igreja antes de Agostinho eram unânimes em explicar esse anjo do Senhor como uma teofania do Logos.[5] Geralmente, porém, essa interpretação era associada à opinião de que, enquanto o Pai é realmente invisível, inacessível e inefável, o Filho pode se revelar e é o princípio de toda revelação (Justino Mártir, Teófilo, Irineu, Tertuliano). Entretanto, essa separação e contraste entre o Pai e o Filho corretamente encontrou resistência dos pais da igreja posteriores (Atanásio, os três capadócios, *et al.*). O Filho era verdadeiramente Deus e, portanto, tão invisível quanto o Pai.

Isso pavimentou o caminho para a interpretação de Agostinho, que também cria que as teofanias do Antigo Testamento eram sempre mediadas por anjos criados.[6] Os teólogos escolásticos e católicos romanos, via de regra, adotaram a exegese de Agostinho.[7] Lutero e Calvino interpretaram o anjo dc ŸHWH em alguns versículos como um anjo criado, em outros, como o anjo incriado.[8] Intérpretes protestantes posteriores, porém, entenderam esses versículos como referindo-se principalmente ao Logos, especialmente para definir sua posição contra os socinianos, remonstrantes e racionalistas, que os interpretavam como referindo-se somente a angelofanias. Enquanto Hofmann, Baumgarten, Delitzsch e Cremer[9] se alinhavam com a última posição, a primeira foi novamente defendida por Stier, Hengestenberg, Keil, Kurtz, Ebrard, Philippi *(et al.).*[10] A diferença entre as duas interpretações não é tão grande como parece. Por um lado, os proponentes da posição da igreja antiga têm de admitir que o Logos assumia uma forma humana. Por outro lado, Agostinho e seus seguidores têm de admitir que, nesse anjo criado, o Logos se revelou de maneira totalmente exclusiva." Acrescente-se a isso que os versículos que mencionam o anjo de ŸHWH não podem ser todos explicados no mesmo sentido. Isso é muito claro: no anjo de ŸHWH, que é o preeminente portador desse nome, Deus, especificamente sua palavra, estava presente de forma única. Isso fica evidente pelo fato de que, embora seja distinto de YHWH, esse anjo tem o mesmo nome, exerce o mesmo poder, produz a mesma libertação, concede as mesmas bênçãos e recebe a mesma adoração e honra que ele.[12] Essa exegese é apoiada, além disso,

[4] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, p. 339 (n°. 91).

[5] Cf. as referências em Chr. J. Trip., *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Aken Testaments* (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1858), 20-41.

[6] Agostinho, *The Trinity,* IH, 11; *idem, City of God,* XVI, c. 29.

'Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 51, art. *2,* 3-5; I, 2, q. 98, art. 3; *idem, Sent.,* II, dist. 8, q. I, art. 6; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VIII, c. 2; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (1873-1903; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933), I, 784ss.; nota do organizador: TI: *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben* Jr *"Dogmatik",* trad. Joseph Willhclm e Thomas Bartholomew Scanell, 4ª. ed., 2 vols. (Londres: Kcgan Paul, Trench, Trübner & Co., Nova York: Benziger Brothers, 1909); C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 245.

[8] Chr. J. Trip, *Theophanien,* 49-58.

'H. Cremer, "Engel", *PRE*[3], V, 366-67.

[10] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª. ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90).

"A. Rivetus, de acordo com Chr. J. Trip, *Theophanien,* 65.

[12] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 329 (n°. 91); Chr. J. Trip, *Theophanien,* lOOss.; A. Kuyper, *De Engelen Gods* (Amsterdã: Hôveker e Wormser, 1902), 189.

por todo o Antigo e o Novo Testamentos (Jó 33.23; SI 34.7; 35.5; Pv 8.22ss.; 30.3, 4; Is 9.6; Os 12.4, 5; Mq 5.7; Zc 1.8-14; 3.1ss.; 12.8; Ml 3.1; Jo 8.56, 58; cf. Jo 1.1-5; ICo 10.4, 9; enquanto Atos 7.30, 35, 38; G1 3.19; Hb 2.2 não são inconsistentes com essa interpretação).

E assim como YHWH em sua obra de recriação se revela objetivamente por meio de sua palavra, no anjo de YHWH ele faz isso subjetivamente em seu Espírito e por meio dele. O Espírito de Deus é o princípio de toda vida e bem-estar, de todos os dons e poderes na esfera da revelação: de coragem (Jz 3.10; 6.34; 11.29; 13.25; ISm 11.6), de força física (Jz 14.6; 15.4), de habilidade artística (Êx 28.3; 31.3-5; 35.31-35; lCr 28.12-19), da habilidade de governar (Nm 11.17,25; ISm 16.13), de intelecto e sabedoria (Jó 32.8; Is 11.2), de santidade e renovação (SI 51.12; Is 63.10; cf. Gn 6.3; Ne 9.20; ISm 10.6, 9), e de profecia e predição (Nm 11.25, 29; 24.2, 3; Mq 3.8; *etc.).* O Espírito repousará sem medida sobre o Messias (Is 11.2; 42.1; 61.1), mas posteriormente será derramado sobre toda carne (Jl 2.28, 29; Is 32.15; 44.3; Ez 36.26, 27; 39.29; Zc 12.10) e dará a todos um novo coração e um novo espírito (Ez 36.26, 27).[13]

Esse princípio divino triplo, que serve de base para a criação e a recriação e sustenta toda a economia da revelação do Antigo Testamento, às vezes ocorre em uma só passagem. Não serão consideradas aqui as repetições triplas de Daniel 9.19; Zacarias 1.3; Isaías 6.3; 33.22; apenas a bênção sacerdotal (Nm 6.24-26) em sua bênção tripla se refere a uma revelação tripla de Deus e como tal é o exemplo veterotestamentário da bênção apostólica (2Co 13.13). As formas plurais que ocorrem em Gênesis 1.26,27; 3.22; Isaías 6.8 *(etc.)* carecem de força a esse respeito, pois podem ser explicadas da mesma maneira que o plural no nome Elohim.[14] De maior importância são versículos como Gênesis 19.24; Salmo 45.7; 110.1; Oséias 1.7, que apontam para autodiferenciação no ser divino. Uma autodiferenciação tripla no ser divino é mais claramente expressa no Salmo 33.6; Isaías 61.1; 63.9-12; Ageu 2.5, 6. No passado, muitos comentaristas também encontraram uma revelação da Trindade nos três homens que aparecem a Abraão (Gn 18).[15] Outros (por exemplo, Calvino; os autores dos comentários marginais da Versão Autorizada [holandesa]) criam que um dos três era o Logos e os outros dois eram anjos comuns.[16] Muito mais plausível é a exegese de Agostinho, de acordo com a qual os três homens eram anjos criados em quem YHWH se revelou e estava presente de modo muito especial.[17]

---

[13] Cf. sobre o Espírito Santo no Antigo Testamento também: P. Kleinert, "Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 12 (1867): 3-59; B. B. Warfield, "The Spirit of God in the Old Testament", *Presbyterian and Reformed Review 6* (outubro de 1895): 665-87; H. Cremer, "Geist", *PRE*\ VI, 450; K. Lechler, *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste,* vol. I: *Exegetische Darstellung,* 3 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899-1904).

[14] Cf. pp. 143-144 (n°. 188)

[15] H. Witsius, *The Oeconomy ofthe Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity,* 4 vols. em 3 (Nova York: Lee & Stokes, 1798), IV, 3, §§3-8.

[16] B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 807.

[17] Agostinho, *City of God,* XVI, 29; cf. A. Kuyper, *De engelen Gods,* 194.

JUDAÍSMO INTERTESTAMENTÁRIO

[214] Esses pensamentos do Antigo Testamento produziram fruto em muitas direções. Eles foram, antes de tudo, assimilados e desenvolvidos na literatura apócrifa judaica. A sabedoria ocupa um grande lugar em Eclesiástico, a Sabedoria de Jesus Ben Siraque. A sabedoria vem de Deus, foi criada por ele antes de todas as coisas e permanece com ele para sempre. Ele derramou a sabedoria sobre todas as suas obras, mas ela tem seu lugar especialmente em Sião e pode ser encontrada na lei (1.1-30; 24; cf. também Baruque 3.9 - 4.4). Mas o Livro de Sabedoria vai ainda mais além (6.12-25). Aqui a sabedoria é hipostasiada na medida em que os atributos e as obras divinas são atribuídos a ela. Ela é claramente distinta de Deus, pois é "um sopro de seu poder", "uma emanação de sua glória" e "um reflexo de sua luz" (7.25, 26). Mas ela também está estreitamente ligada a Deus, vive com ele, foi originada em seu conhecimento e seleciona as idéias que serão realizadas (8.3, 4). Ela se assenta com Deus em seu trono, conhece todas as suas obras e estava presente na criação do mundo (9.4, 9). De fato, é ela mesma que cria, governa e renova todas as coisas (7.27; 8.1, 5). Ela é idêntica à palavra de Deus (9.1, 2; 16.12; 18.15, 16) e ao seu Espírito (1.4-7; 9.17; 12.1).

Nesse livro, a influência da filosofia grega já é perceptível, especialmente em 7.22ss. No entanto, isso acontece ainda mais fortemente em Filo. A relação entre Deus e o mundo já tinha sido examinada por Platão. A partir da distinção e contraste entre opinião (ôó£a) e conhecimento (èïTLarruiri), Platão inferiu que, assim como a primeira tinha de ter um objeto empírico no mundo com relação a nós, assim também o segundo deve ter como seu objeto uma forma eterna e imutável de existência, isto é, uma idéia. Essas idéias, embora sejam nada menos que conceitos universais, foram elevadas, por Platão, ao *status* de princípios metafísicos, substâncias singulares, um tipo de seres intermediários a partir de cuja semelhança o "demiurgo" formou o cosmos e que foram, portanto, os "paradigmas" e "causas" das coisas. Embora Aristóteles tenha submetido essa doutrina das idéias a pesadas críticas, a crença de que um princípio espiritual inteligente é a base de todas as coisas nunca desapareceu da filosofia grega. Especialmente os estóicos enfatizaram que uma racionalidade divina é básica para todos os fenômenos. Eles chamaram esse princípio divino de "razão seminal" (Àóyoç oirepiíaiLKoc) porque toda existência e toda vida brota do "logos" como de uma semente. Às vezes usando o plural, eles falavam cm "razões seminais" para não somente se referirem à unidade, mas também à diversidade que surge do poder todo-criativo da natureza.[18] Até mesmo a fecunda distinção entre "razão imanente" e "razão expressa", que mais tarde se tornou tão importante, foi pega por empréstimo dos estóicos.

[18] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3ª. ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Verlag [L. W. Reisland], 1895), IV³, 159-60, cf. 140 n.

Ora, até mesmo antes de Filo, essa doutrina grega das idéias, a mente (voûç) e a palavra ou razão (lóyoç), tinha sido associada ao ensino do Antigo Testamento sobre "a palavra" e "a sabedoria".[19] Apesar disso, foi especialmente Filo quem fundiu todos esses elementos diferentes - a doutrina das idéias de Platão, a doutrina estóica do logos e a doutrina veterotestamentária da sabedoria - em um sistema único. Ao fazer isso, ele partiu da premissa do dualismo metafísico entre Deus e o mundo. Deus é "desprovido de toda qualidade" (árroioç), portanto, é indescritível. Podemos simplesmente dizer *que* ele é, não *o que* ele é. Por essa razão, também, ele não pode estar em contato imediato com a matéria. Antes que Deus fizesse o mundo que conhecemos por meio de nossos sentidos, ele fez um plano e descreveu em sua mente o "mundo inteligível" (**KÓO(ÍOÇ VOT|TOÇ**), as "idéias" como os "paradigmas" e "poderes" de todas as coisas. No pensamento de Filo, essas idéias se tornam as forças que capacitam Deus a agir no mundo. Ele as descreve - às vezes mais metafórica e pessoalmente, às vezes menos - como servas, vice-regentes, emissárias, mediadoras, como idéias (A-óyoi) e forças causativas, como servos e pilares, chamados de "anjos" por Moisés e de "demônios" pelos gregos, como idéias que existem na mente divina, que são tão "incriadas" e "infinitas" como o próprio Deus. Essas idéias, embora sejam muito numerosas, encontram sua unidade no "logos": a idéia que contém todas as idéias, a força que contém todas as forças, o livro que contém todos os pensamentos, o próprio "mundo inteligível". Da mesma maneira que as idéias divinas, esse "logos" também é às vezes descrito mais como um atributo divino que é idêntico à própria sabedoria, e, às vezes, mais como sendo distinto de Deus. A razão, por assim dizer, é uma hipóstase localizada entre Deus e o mundo e que participa da natureza de ambos. Ela não é incriada no mesmo sentido em que Deus é incriado, tampouco é criada no sentido em que as coisas finitas são criadas. Ela é o representante, o enviado, o intérprete, o vice-regente, o anjo, o instrumento, a imagem e a sombra de Deus, de fato, seu Filho primogênito em distinção ao mundo, que é seu filho mais novo. Filo até mesmo a chama de "Deus", isto é, "segundo Deus". Zeller deixa muito claro que a razão (Aóyoç) em Filo, assim como as idéias divinas, tem e devem ter esse caráter duplo. Ela é um intermediário, portanto, um ser duplo: um atributo de Deus, embora seja uma pessoa; nem idêntica a Deus nem a uma criatura, como o mundo; uma idéia na mente de Deus e uma força no mundo, oscilando para a frente e para trás entre um atributo impessoal e uma hipóstase pessoal, e, portanto, considerada idealmente apta como mediadora entre Deus e o mundo.[20]

---

[19] *Ibid,,* V, 266.

[20] Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* V³, 370-86; para literatura sobre Filo, veja também Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg: F. Schmidt, 1872); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age ofJesus Christ,* trad. G. Vermes, F. Miller e M. Goodman, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1987), III. 1, 535ss.; H. A. W. Meyer, *Kritisch exegelisches Handbuch iiber das Evangelium des Johannes,* org. B. Weiss, 6ª. ed. (Gõttingcn: Vandenhoeck & Ruprecht, s. d.), 52ss. Nota do organizador: a 19ª. edição desse comentário foi publicada por Vandenhoeck & Ruprecht em 1968, sob os cuidados editoriais de Rudolf Bultmann. TI: *Criticai and Exegética! Handbookto the Gospel ofJohn,* trad. William Urwick, Frcderick Crombic e A. C. Kendrick (Nova York: Funk & Wagnalls, 1895); Jean Révillc, *La doctrine du Logos* (Paris: J.

Na teologia judaica, essa doutrina de seres intermediários foi ainda mais desenvolvida. Sendo completamente transcendente, Deus não pode estabelecer contato imediato com as criaturas. Como resultado, ele *precisa* de uma variedade de seres intermediários. Quando Deus simplesmente quer guiar os poderes presentes na natureza e na humanidade, ele se serve dos anjos. Mas quando ele quer agir no mundo como criador ou recriador, emergem hipóstases que, embora sejam criaturas, possuem atributos divinos porque são representantes de Deus. Tais hipóstases são *metratons,* aqueles que participam do trono de Deus; *memra,* a palavra de Deus; *shekinah,* a presença da glória de Deus; *bath kol,* a voz oracular de Deus, que concede revelações; e o *rüah hakkodesh,* o espírito que procede de Deus e comunica um conhecimento mais elevado.[21]

Embora o Eclesiástico (Siraque) ainda se harmonize totalmente com a literatura canónica, no livro de Sabedoria, em Filo e na teologia judaica geralmente se pode discernir uma influência filosófica que está destinada a produzir cada vez mais divergência das idéias do Antigo Testamento.

Em primeiro lugar, há uma diferença em princípio. A doutrina dos seres intermediários como encontramos em Filo e posteriormente na teologia judaica nasceu a partir de uma oposição platônica entre Deus e o mundo, um dualismo do qual nenhum vestígio pode ser encontrado nos livros do Antigo Testamento. No Antigo Testamento, a "palavra" e "sabedoria" não são intermediários entre Deus e o mundo, mas estão completamente do lado de Deus. Elas pertencem a ele e são os princípios fundamentais do mundo criado. Em Filo, porém, esses seres intermediários ocupam uma posição impossível: não são nem divinos nem criados, nem pessoas nem atributos, nem substâncias nem forças independentes, mas participam da natureza de ambos. Eles apagam o limite que, no Antigo Testamento, sempre separa a criatura do Criador e pavimentam o caminho para a filosofia do Gnosticismo e da Cabala.

Em segundo lugar, há uma diferença igualmente grande entre o caráter da doutrina da "palavra" e da "sabedoria" na Escritura e o da doutrina de Filo sobre os seres intermediários. Em Filo, o significado primário de "logos" é equivalente a razão, pensar e pensamento em Deus e, como tal, é, portanto, imanente a ele. Trata-se apenas de um atributo. Somente em seu sentido secundário o "logos" se torna a palavra que procede de Deus c desempenha um papel mediador entre Deus e o mundo. No Antigo Testamento, porém, a "palavra" não é, antes

---

Brochen, 1881); A. Kuenen, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1882), 163ss.; Karl Heinrich von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 2ª. ed. (Freiburg i. B.: Mohr, 1890), 549ss.; E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas on the Christianity* (Nova York: Harper and Brothers, 1957), 182-208; H. Schultz, *A/ttestament/iche Theologie,* 4ª. ed., 2 vols. (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 552ss.; J. Kaftan, "'Das Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Logoslehre", *Zeitschriftfür Philosophie undKirche* 7/1 (1897): 1-27; Anathon Aall, *Der Logos: Geschichte seiner Entwicklung der griechischen Philosophie und der christlichen Liíeratur,* 2 vols. (Leipzig: O. R. Reisland, 1896-99); D. C. Thym, "De Logosleer van Philo en hare Betrekking tot het Evangelie van Johannes, inzonderheid wat den Proloog betreíl", *Theologische Studiên* 11/2 (1893): 97, 209, 377; D. Kirn, "Logos", *PRFJ,* XI, 599.

[21] J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum,* 2 vols. (Königsberg in Preussen, 1711), 1,265ss.; II, 393ss.; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie: Aus Targtim, Midrash und Talmud,* 172-89.

de tudo, a razão e o pensamento de Deus, muito menos uma imagem mundial ideal, "um mundo inteligível" (κόσμος νοητός), mas a palavra falada pela qual Deus cria e preserva todas as coisas. De modo semelhante, em Jó e Provérbios a "sabedoria" não é apresentada como um atributo de Deus, mas como uma pessoa possuída e ordenada por Deus desde a eternidade e pesquisada e consultada em relação à criação de todas as coisas.

Em terceiro lugar, os seres intermediários em Filo e na teologia judaica não têm importância soteriológica. Embora comuniquem entendimento e conhecimento, não há relação entre esses seres intermediários e o Messias. Eles até mesmo forçam para segundo plano a doutrina do Messias como a revelação da verdade e como aquele que garante a salvação. Admito que nem mesmo o Antigo Testamento revela claramente a conexão entre "palavra" e "sabedoria", o servo de Deus e o Messias, o anjo de YHWH e o Filho de Davi. As linhas, embora ainda sejam paralelas, convergem. Elohim e YHWH são o mesmo Deus. Aquele que, como Elohim, cria e preserva o mundo por sua palavra e Espírito é o mesmo que, como YHWH, conduziu Israel por seu anjo, salvará seu povo pelo servo de YHWH, governa-o eternamente pelo Messias que procede da casa de Davi e o renova e santifica por seu Espírito. E essas linhas [revelatórias], que cada vez mais convergem no Antigo Testamento, culminam naquele que é *o* Logos, *o* profeta, sacerdote e rei, em quem Deus vem ao seu povo e habita em seu meio para sempre. Para Filo, uma encarnação humana do Logos (razão) seria um absurdo. Mas, no Novo Testamento, a encarnação do Verbo é a suprema revelação de Deus.

Pode-se acrescentar aqui, finalmente, que a doutrina dos seres intermediários de Filo não é completa e não tem limite. Embora introduza certa unidade nas idéias divinas resumindo-as no Logos, ele diz sobre este aquilo que também repetidamente diz sobre todas as idéias divinas [individualmente]. A teologia judaica oferece uma quantidade sempre crescente de seres intermediários. Eles formam uma série de emanações comparável aos ***aeons*** do Gnosticismo. Não há fim para as conseqüências do dualismo sobre o qual eles se apóiam. Os seres intermediários não produzem comunhão entre Deus e o mundo, pois, de fato, eles não são um nem outro. O mundo sempre permanece separado e oposto a Deus. A importância do Espírito de Deus não é compreendida. No Antigo Testamento, essa doutrina do Espírito desempenha um papel importante, enquanto, na literatura apócrifa, em Filo e na teologia judaica, é quase completamente negligenciada. Na melhor das hipóteses, ele é meramente um espírito de predição dado a algumas pessoas,[22] mas não mais o Espírito do Antigo Testamento, que completa e consuma a obra de criação e recriação. Por todas essas razões, há uma diferença fundamental entre a forma pela qual as idéias trinitárias se desenvolveram na literatura apócrifa, em Filo, na teologia judaica e no Novo Testamento. Ainda que o Novo Testamento tenha algumas palavras em comum

[22] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* V^3,384; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palâstimsċhen Theologie,* 184ss.

com Filo *(et ai),* e tambćm fale de Cristo como a palavra (A.óyoç), imagem (CIKGSV), resplendor (ánaúyao|ia), filho (uiòç) e Deus (Ôeóç), os elementos em comum só vão até aí. O Novo Testamento foi escrito no grego vernacular do povo, a linguagem que existia na época e era falada em toda parte. Ele não criou outra língua. As idéias de Deus assumiram a "carne" (oápQ da linguagem humana comum. No entanto, Deus envolveu essas palavras em novo significado. Há convergência na forma, mas o conteúdo difere. Filo e João só possuem a palavra "logos" em comum. Isso é cada vez mais entendido e reconhecido pelos estudiosos.[23]

0 NOVO TESTAMENTO

[215] O verdadeiro desenvolvimento das idéias trinitárias do Antigo Testamento é encontrado no Novo Testamento. Mas essas idéias vêm à tona muito mais claramente não como resultado de argumentações sobre o ser divino, mas pela auto-revelação de Deus em aparecimento, palavra e ato. No Novo Testamento, a unidade de Deus é tão fortemente afirmada quanto no Antigo. Há apenas um ser que pode ser chamado de Deus, Elohim, 0eoç (Jo 17.3; ICo 8.4), mas, na economia do Novo Testamento, mais especificamente nos eventos da encarnação do Filho e do derramamento do Espírito, esse único Deus verdadeiro se revela como Pai, Filho e Espírito. Os princípios que encontramos nesses eventos não são absolutamente novos. São os mesmos princípios que estão em atividade também no evento da criação e em toda a economia do Antigo Testamento. O Pai, que tem esse nome principalmente em relação ao Filho e a seus filhos, é o mesmo que pode ser chamado de Pai e também o mesmo Criador de todas as coisas (Mt 7.11; Lc 3.38; Jo 4.21; At 17.28; ICo 8.6; Hb 12.9). Todas as coisas derivam de sua existência (ICo 8.6). O Filho, que tem esse nome especialmente por causa de sua relação totalmente exclusiva com Deus, é idêntico ao Logos, por meio de quem o Pai criou todas as coisas (Jo 1.3; ICo 8.6; Cl 1.15-17; Hb 1.3). E o Espírito Santo, que recebeu esse nome especialmente por causa de sua obra na igreja, é o mesmo Espírito que, juntamente com o Pai e o Filho, embeleza e completa todas as coisas na criação (Mt 1.18; 4.1; Mc 1.12; Lc 1.35; 4.1, 14; Rm 1.4). Além disso, o ensino universal dos escritores do Novo Testamento é que esses três, Pai, Filho e Espírito, são idênticos àqueles

[23] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 97, 109ss.; Chr. J. Trip, *Theophanien...* 126-29; 1. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* trad. Patrick Fairbairn, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), 1, 22ss.; F. L. Godet, *Commentary on John s Gospel* (Grand Rapids: Kregel, 1978), 286ss.; H. Meyer, *Commentar iiher das Evangelium des Johannes,* 50ss.; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments,* 3ª. ed. (Berlim: W. Hertz, 1880), 624; TI: *Biblical Theology of the New Terstament,* trad. David Eaton e James E. Duguid, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1883); J. Orr, *The Christian View of God and the World as Centering in the Incamation,* 510-12; H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek,* veja v. "Aoyoç"; E. Sachsse, "Die Logoslehre bei Philo und Johannes", *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 (1904): 747-67; J. von Grill, *Untersuchungen iiber die Entstehung des vierten Evangeliums* (Tiibingen: J. C. B. Mohr, 1902); Kirn, "Logos", *PRE*[3], XI, 599-605; O. Bcrtling, *Der johanneische Logos undseine Bedeutung für das christliche Leben* (Leipzig: J. C. Heinrichs, 1907); TI: *Theosophy, or Psychological Re/igion* (Londres; Nova York: I.ongmans; Green, 1895).

que também se revelaram aos pais - em palavra e ato, profecia e milagre - na economia do Antigo Testamento. O nome veterotestamentário YHWH, inadequadamente traduzido pela palavra KÚpioç (Senhor) revela plenamente seu significado no nome neotestamentário "Pai" (uáiep). No Filho encarnado de Deus, vemos o cumprimento de toda profecia e sombra do Antigo Testamento, de profeta e rei, de sacerdote e sacrifício, de Servo do Senhor e de Filho de Davi, do anjo do Senhor e de sabedoria. E, no derramamento do Espírito Santo, testemunhamos a realização daquilo que o Antigo Testamento havia prometido (At 2.16ss.; J12.28, 29).

Entretanto, o Novo Testamento, embora siga de perto o Antigo, não pára por aí, mas vai muito mais adiante. Muito mais claramente do que no Antigo Testamento, descobrimos que o Deus da aliança é e tem de ser um Deus trino, isto é, que há um princípio triplo em operação na obra de salvação. Não apenas uns poucos textos isolados, mas todo o Novo Testamento é trinitário nesse sentido. Toda a salvação, toda bênção e bem-aventurança têm sua causa tripla em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Vemos os três agirem imediatamente no nascimento de Jesus (Mt 1.18ss.; Lc 1.35) e em seu batismo (Mt 3.16, 17; Mc I.10, 11; Lc 3.21, 22). A instrução de Jesus é de caráter totalmente trinitário. Ao nos explicar o Pai, ele o descreve como Espírito que tem vida em si mesmo (Jo 4.24; 5.26) e é, em um sentido totalmente único, seu Pai (Mt 11.27; Jo 2.16; 5.17). Embora se distinga do Pai, ele é seu Filho unigénito e muito amado (Mt II.27; 21.37-39; Jo 3.16; *etc.),* aquele que é um com ele em vida, glória e poder (Jo 1.14; 5.26; 10.30). E ele fala do Espírito Santo, que o conduz e capacita (Mc 1.12; Lc 4.1, 14; Jo 3.34), como sendo outro Parácleto [Ajudador] que ele enviará da parte do Pai (Jo 15.26) e que convencerá, ensinará e conduzirá a toda a verdade e confortará e permanecerá para sempre (Jo 14.16). E, antes de sua partida, Jesus resume todo o seu ensino na fórmula batismal "cm nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28.19), isto é, no nome divino (iò õvo[m, no singular) no qual os três sujeitos distintos *(o* Pai, *o* Filho e *o* Espírito: observe a repetição proposital do artigo!)[24] se revelam. Essa instrução é continuada e expandida pelos apóstolos. Todos eles conhecem e se gloriam na causa tripla da salvação. O "beneplácito", o pré-conhecimento, a eleição, o poder, o amor e o reino pertencem ao Pai (Mt 6.13; 11.26; Jo 3.16; Rm 8.29; Ef 1.9; IPe 1.2; *etc.).* A mediação, a expiação, a salvação, a graça, a sabedoria e a justiça pertencem ao Filho (Mt 1.21; ICo 1.30; Ef l.lOss.; lTm 2.5; IPe 1.2; Uo 2.2; *etc.).* E a regeneração, a renovação, a santificação e a comunhão pertencem ao Espírito Santo (Jo 3.5; 14 - 16; Rm 5.5; 8.15; 14.17; 2Co 1.21, 22; IPe 1.2; lJo 5.6; *etc.).* E, assim como Jesus, finalmente, resume sua instrução no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, assim também os apóstolos repetidamente colocam

[24] E. Riggenbach, *Der trinitarische Taujbefehl: Matt 28,19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt undseiner Authentie* (Giitersloh: C. Bertelsmann, 1903).

esses nomes lado a lado e no mesmo nível (ICo 8.6; 12.4-6; 2Co 13.13;[25] 2Ts 2.13, 14; Ef 4.4-6; IPe 1.2; Uo 5.4-6; Ap 1.4-6).[26]

A autenticidade de Uoão 5.7 continua a ser duvidosa. Ela está ausente de todos os códices gregos (exceto de dois que datam do século 16), de todos os códices latinos anteriores ao século 18 e de quase todas as traduções. Além disso, ela nunca foi citada pelos pais gregos, nem mesmo durante a controvérsia ariana, nem pelos pais latinos: Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e outros. *Se* ela foi citada ou admitida por Tertuliano, ela deve ter sido conhecida por volta do ano 220. Se a versão africana continha o texto, como é atestado por um manuscrito do século 5^2 e por outro do século 7^2, pode-se caminhar ainda mais para trás, para a versão africana que data de cerca de 160 e chegou à Itália por volta de 250. O texto certamente ocorre na obra de Virgílio, perto do fim do século 5^2. No século 16, foi incluído na edição complutensiana do Novo Testamento Grego, por Erasmo, em sua terceira edição, por Stéfano e Beza e no Textus Receptus. Ela não é definitivamente exigida pelo contexto, e sua omissão e desaparecimento são muito difíceis de explicar. Ainda há alguns estudiosos que definiram essa passagem como genuína,[27] e, em 1897, a questão de se 1 João 5.7 podia ser rejeitado com segurança ou pelo menos omitido como sendo duvidosa foi respondida de forma negativa pela Congregação do Santo Ofício em Roma, uma decisão posteriormente ratificada pelo papa. Parece, porém, que esse veredito do Santo Ofício não decide realmente a questão da autenticidade de lJoão 5.7 ou foi posteriormente anulada tacitamente. De qualquer modo, numerosos estudiosos católicos depois dessa época ainda defendiam a autenticidade de lJoão 5.7 com uma superabundância de argumentos. Künstle, por exemplo,

---

"Sobre esses textos, cf. Rob. Müllensiefen, "Wie sind 2 Kor 13,13 dic drei Ticlc des Segenswunsches inhaltich auscinandcrshaltcn und miteinander zu verbinden?", *Theologische Studien und Kritiken* 72 (1899): 254-66.

[26] Sobre a doutrina da Trindade no Novo Testamento, pode-se consultar, também, *inter alia:* F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* I, 80ss.; G. L. Hahn, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Leipzig: Dörffling & Frankc, 1854), I, 106ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* II, 200ss.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), I, 344ss.; E. W. C. Sartorius, *Die Lehre von Christi Person und Werk,* 3ª. ed. (Hamburgo: F. Perthes, 1837), I, 44ss.; J. T. Beck, *Vorlesungen iiber christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87), II, 40ss.; Even A. E. Biedermann (*Christliche Dogmatik* [Zurique: Crell & Fussli, 1869], II, 37) reconhece que a doutrina da Trindade está arraigada na Sagrada Escritura. Cf. também D. F. Strauss, *Speculative Betrachtungen über die Dogmatik* como um apêndice a *Die Religion in ihren Begriffen, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung* (Weilburg: Lanz, 1841), 409-25; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §241; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 426; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897); G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905), 97; Adolf Jülicher, "Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum", pp. 41-128 de *Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion,* de J. Wellhausen *et al.,* vol. 1/4 de *Die Kultur der Gegenwart,* org. P. Hinneberg (Berlim e Leipzig: B. G. Teubner, 1906), dizendo na p. 96: "João é o verdadeiro criador do pensamento trinitário. A partir de [João] 14.16, em seguida ao Pai e ao Filho-Logos, ele apresenta o Paráclcto como a completa substituição do Filho, que está retornando para o Pai. Esse Espírito da verdade, que procede do Pai, de modo invisível promove a obra do Filho no mundo. [Dessa maneira] a tríade de pessoas está completa, retratando nosso conhecimento e antecipação do divino".

[27] W. Kölling, *Die Echtheit von 1. Joh. 5.7* (Breslau: C. Diilfer, 1893); cf. A posição oposta, Endemann, *Neue kirchliche Zeitschrift* 10 (julho de 1899): 574-81.

opondo-se à autenticidade do texto, afirma que ela é derivada de uma sentença em uma apologia de Prisciliano que data do ano 380.[28]

Pai

[216] A Escritura, porém, não pára por aí. Ela também nos dá uma compreensão clara das relações que existem entre esses três sujeitos distintos, Pai, Filho e Espírito Santo. Para este fim, devemos, antes de tudo, examinar o nome "Pai". Em um sentido mais geral, esse nome se refere a Deus como o Criador de todas as suas obras, especialmente da humanidade (Nm 16.22; Mt 7.11; Lc 3.38; Jo 4.21; At 17.28; ICo 8.6; Ef 3.15; Hb 12.9). No Antigo Testamento, esse nome tem significado teocrático.[29] Deus é Pai de Israel porque criou e preservou seu povo por meio de seu poder maravilhoso (Dt 32.6; Is 63.16; 64.8; Ml 1.6; 2.10; Jr 3.19; 31.9; SI 103.13; Rm 9.4). No Novo Testamento, esse significado se transforma em um significado ético no qual Deus é o Pai de seus filhos (Mt 6.4, 8, 9; Rm 8.15; *etc.).* No entanto, em um sentido metafísico exclusivo, Deus é o Pai de seu Filho. Jesus consistentemente faz uma distinção essencial entre a relação que ele mesmo e que outros - os judeus, os discípulos - mantêm com o Pai (Mt 11.25-27; Lc 22.29; Jo 2.16; 5.17; 20.17; *etc.).* Ele chamou Deus de "seu próprio Pai" (Jo 5.18). A Escritura salienta claramente que o nome "Pai" não se aplica, em primeiro lugar, à relação de Deus com Israel e com os crentes, mas, pelo contrário, em seu sentido original, aplica-se à relação do Pai com o Filho (Jo 14.6-13; 17.25, 26). No verdadeiro sentido original, Deus é o Pai do Filho. Ele ama o Filho (Jo 5.19ss.; 10.17; 17.24, 26) e esse amor passa do Pai, por meio do Filho, para outros (Jo 16.27; 17.26). Essa relação do Pai com o Filho não surgiu no tempo, mas existe desde a eternidade (Jo 1.14; 8.38; 17.5, 24). Portanto, repetidamente e em um sentido único, Deus é chamado de "Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" no Novo Testamento (Rm 15.6; ICo 15.24; 2Co 1.3; G1 1.1; Ef 1.3; *etc.).* A paternidade de Deus em relação ao Filho é seu atributo pessoal particular. Somente ele é de si mesmo, o primeiro na ordem de existência (Jo 5.26) e, portanto, o Pai tanto na criação quanto na recriação, pelo qual são todas as coisas (ICo 8.6).

Portanto, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, Deus é o Pai que ocupa o primeiro lugar. Seu é o propósito (At 4.28; Ef 1.11), o beneplácito (Mt 11.26; Ef 1.9), a iniciativa na criação e na recriação (SI 33.6; Jo 3.16), o reino e o poder (è^ouoía ôúvqiiç, Mt6.13KJV;Rm 1.20; Ef 1.19), a justiça (Gn 18.25; Dt 32.4; Jo 17.25; Rm 3.26; 2Tm 4.8), a bondade, a sabedoria, a imortalidade, a luz inacessível (Mt 19.17; Rm 16.27; 1Tm 6.16). Ele, portanto, com justiça, recebe o nome de "Deus" em um sentido especial. Ele é Elohim, YHWH Elohim, El-Elyon, El-Shaddai, o único Deus verdadeiro ((lóvoç áA/|0i,vóç 0eóç, Jo 17.3), o único Deus (elç 0eóç, 1 Co 8.6; 1Tm 2.5), que é mencionado como Deus e Pai juntamente com o Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo (ICo 12.6; 2Co 13.13;

[28] K. Künstle, *Das Comma Joanneum, auf seine Herktinft unlersucht* (Freiburg: Herder, 1905).

[29] P. Baur, "Gott ais Vater im Alten Testaments", *Theologische Studien und Kritiken* 72 (1899): 483-507.

ITS 1.3; Ap 1.6). Até mesmo Cristo não o chama apenas de Pai, mas também de Deus (Mt 27.46; Jo 20.17; Hb 1.9; 2.17; 5.1; 10.7, 9) e ele mesmo é chamado de "Cristo de Deus" (Lc 9.20; ICo 3.23; Ap 12.10).

Partindo desses dados, porém, os arianos de tempos antigos e modernos extraíram a conclusão injustificada de que somente o Pai é Deus, enquanto o Filho e o Espírito Santo, embora estejam estreitamente relacionados a Deus, não são parte do ser divino. Pois, em primeiro lugar - como será mostrado em mais detalhes adiante — a Escritura igualmente atribui nomes, atributos, obras e honra divina ao Filho e ao Espírito, tanto quanto ao Pai. Deve-se observar também que a Escritura em nenhum ponto diz que *somente o Pai é* o Deus verdadeiro, mas que o Pai é o único Deus verdadeiro, fato que é reconhecido na doutrina da igreja sobre a Trindade. Além disso, esses versículos não estabelecem uma antítese entre o Pai, por um lado, e o Filho ou o Espírito, por outro, mas entre o Pai como o verdadeiro Deus e os deuses dos gentios. Então, partindo das afirmações de que o Pai é o único Deus verdadeiro, que somente ele é sábio, bom e imortal, isso não significa que o Filho e o Espírito não são seres divinos do mesmo tipo e não participam da mesma unicidade, sabedoria, bondade e imortalidade, mais do que se pode argumentar, com base em 1 Coríntios 8.6, que somente Cristo, e não Deus, é nosso Senhor, por meio de quem todas as coisas existem. Finalmente, o Pai pode ser chamado "o único sábio, e bom Deus" porque possui todas as coisas por si mesmo e é a "fonte da divindade" (ΤΤΙΥΤ GeótTiTOç), enquanto o Filho e o Espírito possuem o mesmo ser e os mesmos atributos por comunicação. O nome "Deus", atribuído ao Pai em particular, significa que, na economia divina, ele é o primeiro. Esse é um título oficial, por assim dizer, uma designação de sua categoria e posição, assim como, entre os seres humanos, todos os quais participam da mesma natureza, há distinções de posição social e honra.[30]

Filho

Além disso, somos informados sobre as relações imanentes do Deus [trino] por meio dos nomes que o Filho recebe na Escritura. Há um grande número desses nomes. Eles se aplicam ao aparecimento histórico de Cristo e serão, portanto, discutidos no *locus* a respeito de Cristo. Entretanto, entre eles há também aqueles que pertencem a ele antes e independentemente de sua encarnação.

Há, antes de tudo, o nome "Logos". Várias razões foram citadas para que Cristo tenha esse nome. A palavra "logos" foi traduzida como "razão", "discurso", "palavra", a última novamente interpretada como "interior" ou "exterior".[31] Sem dúvida, porém, a premissa que serve de base para esse nome é o ensino consistente da Escritura de que tanto na criação quanto na recriação Deus se revela por sua palavra. Pela palavra, Deus cria, preserva e governa

[30] Agostinho, *The Trinity,* I, c. 6; VI, c. 9; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* II, c. 4; III, c. 1,2; P. van Mastricht, *Theologia,* II, c. 25.

[31] D. Petavius, "Dc trinitate", in *Theol. dogm.,* VI, c. 1.

todas as coisas, e, pela palavra, ele também renova e recria o mundo. Por essa razão, também, o evangelho é chamado de "palavra de Deus" (Àóyoç TOÜ 0eou). João chama Cristo de Logos porque ele é cm quem e por quem Deus se revela tanto na obra de criação quanto na de recriação (Jo 1.3, 14). No Antigo Testamento, porém, a palavra pela qual Deus se revela aparece primeiro na criação. A hipóstase e a existência eterna dessa Palavra não são expressas. Em Provérbios 8, embora a Sabedoria seja retratada como pessoal e eterna, ela também está estreitamente relacionada à obra de criação. Foi com vistas à criação que ela foi formada, estabelecida e examinada por Deus (Pv 8.22, 23). Da palavra קָנָנִי (me criou, v. 22; LXX: ἔcuioev fie; Sir. Targum: "^"Q; cf. Eclo. 1.4, 9; 24.8), os arianos inferiram que o Filho não teria sido gerado desde a eternidade, mas criado antes de todas as coisas. Contra isso, os pais da igreja alegaram que "QD? tinha de ser traduzido por ἐKirioaro: "ele me possuía" (versões gregas de Áquila Symmachus), ou "a possuiu" (Jerônimo), ou que essa palavra, em vez de se referir à essência do Filho, aplica-se ao seu ofício ou dignidade na obra da criação e recriação. A última é, sem dúvida, verdadeira. Não se faz menção, aqui, de geração eterna. Somos informados apenas de que Deus formou [illegible] e estabeleceu OFD03) a sabedoria, que ela foi criada 0n??in) antes e com vistas à criação (Pv 8.22-24).[32]

No entanto, o Novo Testamento vai muito além disso. João não apenas nos diz que aquele por meio de quem Deus se revela é uma pessoa, mas afirma expressamente que esse Logos *estava* no início (êv ápxfi fjv ó Àóyoç, Jo 1.1). Ele não se *tornou* o Logos, ele não foi formado e estabelecido apenas no momento da criação. Tanto como pessoa quanto por natureza ele *era*, desde a eternidade, o Logos. Além disso, ele mesmo era Deus (0eóç), estava em contato harmonioso com Deus, estava no princípio com Deus (f)v *kv* ápxf) npòç TÒV 0ÉÓV, 1.2), está "no seio do Pai" (ELÇ TÒV KÓÀTIOV TOÜ mrupòç, 1.18) e é o objeto de seu amor c autocomunicação eterna (5.27; 17.24). Ele era plenamente capaz de revelar o Pai porque desde a eternidade participava de sua natureza divina, sua vida divina, seu amor divino e assim por diante, e era, por natureza, Logos. Como Deus se comunicou ao Logos, o Logos pode se comunicar a nós. O Logos é a revelação absoluta de Deus, pois, desde toda a eternidade, Deus se comunicou a ele em toda a sua plenitude.

Outro nome de Cristo é "Filho de Deus". No Antigo Testamento, esse nome, via de regra, tem um significado teocrático. Israel é chamado filho de Deus porque a nação foi escolhida, chamada e aceita por Deus (Êx 4.22; 19.5, 6; Dt 1.31; 8.5; 14.1; 32.6, 18; Is 63.8; Jr 31.9, 20; Os 11.1; Ml 1.6; 2.10). No Novo Testamento, a igreja toma o lugar de Israel e consiste de "filhos de Deus" (uiol 06oü) por adoção ou "filhos de Deus" (téicva Geoû) por nascimento. Especificamente, o título "filho de Deus" é geralmente um nome oficial usado com referência aos juízes (SI 82.6), aos anjos (Jó 38.7) e especialmente ao rei (2Sm 7.11-14; SI 89.27, 28). Em Salmos 2.7 YHWH diz ao rei ungido de Sião: "Tu

[32] D. Petavius, "Dc trinitate", in *Theol. dogm.,* II, c.1.

és meu Filho, eu, hoje, te gerei". No dia em que o Senhor o ungiu e o designou como rei, ele o "gerou" (LXX: y^kvvr\ḿ ae) como Filho e lhe deu o direito de governar o mundo. Com relação a Davi, isso se refere ao decreto de Deus em 2 Samuel 7 e, com relação ao Messias, de quem Davi era uma espécie, ele é interpretado como se referindo à eternidade (Hb 1.5; 5.5; cf. 1.2, 3), na qual Cristo, como o Filho, é gerado pelo Pai, isto é, na qual ele é gerado como esplendor da glória de Deus e a imagem expressa de sua natureza. Além disso, de acordo com Atos 13.33 e Romanos 1.4, ele provou ser o Filho de Deus com poder pela ressurreição dentre os mortos. Em Miquéias 5.2, encontramos uma idéia semelhante. Aquele que há de reinar sobre Israel, e é proveniente da pequena cidade de Belém, já existia "desde os tempos antigos". Seu reinado da parte de Deus tem origem nos "dias antigos" (eternidade). Ele é um rei desde a eternidade. Ele demonstrou isso na história de Israel, e, assim, ele um dia emergirá visivelmente em Belém. O nome "Filho de Deus" aplicado ao Messias, sem dúvida, assume o significado teocrático dessa expressão no Antigo Testamento. Não é provável que os endemoninhados (Mt 8.29; cf. 4.3), os judeus (Mt 27.40), o sumo sacerdote (Mt 26.63) ou até mesmo os discípulos, pelo menos no período anterior ao seu aprendizado (Jo 1.49; 11.27; Mt 16.16), entendessem plenamente o conteúdo do nome.

Mas, no caso de Cristo, o nome certamente adquire um significado muito mais profundo. De fato, como mediador e rei, ele é às vezes chamado de "Filho de Deus" em um sentido teocrático (Lc 1.35). Nem mesmo nesse caso, porém, a idéia adocionista de que, de acordo com sua natureza divina, Cristo é Filho por geração, e, de acordo com sua natureza humana, ele é filho por adoção (como é ensinado pelos adocionistas e remonstrantes),[33] tem algum apoio na Escritura. Entretanto, Cristo não foi primeiro adotado no tempo - como um rei em Israel - para ser o Filho de Deus. Ele também não é chamado de Filho de Deus por causa dc seu nascimento sobrenatural, como os socinianos ensinaram e Hofmann[34] ainda tenta argumentar. Ele tampouco tem esse nome em um sentido ético como outros também acreditam.[35] Ele também não se tornou Filho de Deus como resultado de sua mediação e ressurreição, uma interpretação em apoio da qual João 10.34-36; Atos 13.32, 33; Romanos 1.4 são citados. Mas ele é o Filho de Deus em um sentido metafísico: por natureza e desde a eternidade. Ele é exaltado muito acima dos anjos e dos profetas (Mt 13.32; 21.27; 22.2) e mantém uma relação exclusiva com Deus (Mt 11.27). Ele é o Filho amado em quem o Pai se apraz (Mt 3.17; 17.5; Mc 1.11; 9.7; Lc 3.22; 9.35), o Filho unigénito de Deus (Jo 1.18; 3.16; lJo 4.9ss.), o próprio Filho de Deus

---

"Cf. Mõller, "Adoptianismus", in *PRE* I, 180-86; Catecismo Racoviano; Confissão Remonstrante, art. 3; *Apol. Conf. Art. 3; R van Limborch, *Theol. chrisí.,* II, 17, 10; *B. S. Cremer, cf. *Archief voor nederlandsche Kerkgeschiedenis,* VIII, 419-28.

[34] J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* I, 116ss.

[35] B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments,* § 17; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justificalion and Reconciliation* (Clifton, N. J.: Reference Book Pubiishers, 1966), II, 59; J. H. Scholten, *De Leer der Hervomde Kerk in Hare Grondbeginselen,* 2ª. ed., 2 vols. (Lcidcn: P. Engels, 1850-51), II, 206.

(Rm 8.32), o Filho eterno (Jo 17.5, 24; Hb 1.5ss.; 5.5, 6), a quem o Pai concedeu ter vida em si mesmo ((cof}v ˝ ˛ ˘ èv ˊeauTíô Jo 5.26). Ele é igual ao Pai em conhecimento (Mt 11.27), honra (Jo 5.23), poder criador e recriador (Jo 1.3; 5.21, 27), atividade (Jo 10.28-30) e domínio (Mt 11.27; Lc 10.22; 22.29; Jo 16.15; 17.10) e foi condenado à morte precisamente por causa de sua filiação (Jo 10.33; Mt26.63ss.).

Em terceiro lugar, devemos examinar o nome "imagem de Deus". Por analogia ele pode ser aplicado aos seres humanos, mas, em sentido absoluto, pertence a Cristo. Antes de sua encarnação como Logos e Filho (Rm 1.3,4; 8.3; G14.4), ele existia na forma de Deus (èv |iopct>r̂| 0€oí), Fp 2.6), era rico (2Co 8.9), vestido de glória (Jo 17.5) e agora retornou a esse estado por meio de sua ressurreição e ascensão. Portanto, ele era e é "a imagem do Deus invisível" (elictòv **TOÜ** Geoü **TOÜ ÁOPÁTOI),** Cl 1.15; 2Co 4.4), o reflexo de sua glória e "a expressão exata do seu Ser" (àuaiJ̀Yaoiia zf\ç ôó£r|ç Kcd xapaKrǹp Tf|ç ˊwrooTáoecoç aúroü, Hb 1.3. Nota: o original aqui não traz àTTauyao[ioç, esplendor, mas à7Taúyao[ia, o reflexo ou imagem da glória de Deus c a exata expressão da natureza do Pai). Como tal, ele é o primogênito de toda a criação **(UPÍOTÓTOKOÇ** nácric; **«TÍAECOÇ,** Cl 1.15; Ap 1.16-18), em quem todas as coisas foram criadas **(ÈKTÍAOE,** Cl 1.16). "Primogênito" está em comparação com todas as criaturas, mas deve ser entendido como existindo antes de todas as criaturas, em outras palavras, como primogênito **(TTPWTÓTOKOÇ),** e não apenas como criado primeiro **(TTPCOTÓKTIOTOÇ) OU** feito primeiro (TrpQTÓiTÀaoToc;). Ele também é "o início" (àpxrí), o primogênito dentre os mortos **(RRPIOTÓTOKOÇ; ̀GK TCÔV VEKPÔV),** preeminente em todas as coisas **(4V** Trãoiv TTptoTeuov) (Cl 1.18 [cf. Ap 1.5, 6]), o "primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8.29 NIV), em cuja "imagem" os crentes "são transformados" (2Co 3.18; Fp 3.21). A expressão "primogênito" (uptoTÓTOKoç) não inclui Cristo na categoria de criaturas, mas o exclui dela. Sendo o "primogênito" e "unigénito", como Filho e como Logos, e como a plena imagem de Deus, ele, desde a eternidade, mantém uma relação totalmente exclusiva com o Pai. E, embora, como Mediador, Cristo seja representado como sendo dependente e sujeito ao Pai, sendo um servo enviado para realizar a obra do Pai, sendo obediente até a morte e tendo de, um dia, entregar o reino ao Pai, essas expressões não diminuem sua unidade essencial com o Pai. Em João 14.28, Jesus afirma que, para seus discípulos, sua ida para o Pai é um motivo de alegria porque "o Pai é maior do que eu". Jesus não está dizendo que o Pai é maior do que ele em poder, o que é especificamente negado em João 10.28-30, mas se refere à sua relação com o Pai no estado de humilhação. *Agora* o Pai é maior. No entanto, essa grandeza menor de Jesus terminará precisamente quando ele for para o Pai, e, por isso, os discípulos devem se alegrar com sua partida. O caso é este: em sua essência e natureza, ele é igual ao Pai, embora em sua posição e ofício ele seja presentemente menor que o Pai. Ele não é uma criatura, mas é e continua sendo Deus, aquele que está acima de todos, bendito para sempre (Jo 1.1; 20.28; Rm 9.5; Hb 1.8, 9; 2Pe 3.18; lJo 5.20; Ap 1.8, 17, 18; talvez também 2Ts 1.2; Tt 2.13; 2Pe 1.1). Mais adiante,

sob o título "Cristologia", teremos de discutir a tentativa feita anteriormente pelos socinianos e atualmente por Ritschl, Schultz, Kaftan, Pfleiderer *(el al.)* de interpretar a palavra "Deus" quando aplicada a Jesus, como se referindo não ao seu ser, mas ao seu ofício. Aqui desejamos apenas comentar que o título "Deus" não pode ser apropriadamente atribuído a Cristo se ele não for, realmente, co-participante da natureza divina.[36]

Espírito Santo

[217] A Escritura - finalmente - também lança luz sobre as relações imanentes de Deus pelo nome "Espírito Santo". Desde o início deve ser dito que a doutrina do Espírito Santo é a mesma ao longo das Escrituras do Antigo Testamento e do Novo. Embora seja muito mais claramente revelada no Novo Testamento que no Antigo, em princípio ela também está presente no Antigo. O Novo Testamento tem consciência de não fornecer nenhuma doutrina do Espírito Santo diferente daquela encontrada no Antigo Testamento. O Espírito que falou por meio dos profetas (Mt 22.43; Mc 12.36; At 1.16; 28.25; Hb 3.7; 10.15; IPe 1.10,11; 2Pc 1.21), testificou nos dias de Noé (IPe 3.19, 20), sofreu resistência por parte de Israel (At 7.51) e produziu fé (2Co 4.13), é o mesmo que desceu sobre o Messias e habita a igreja (Mt 12.18; Lc 4.18,19; At 2.16-18). E, embora o ser divino que chamamos de Deus seja "Espírito" (Jo 4.24) e "santo" (Is 6.3), na Escritura, o termo "Espírito Santo" é uma referência a uma pessoa especial no ser divino, distinta do Pai e do Filho. Ele deve esse nome ao seu modo especial de subsistência: "espírito" significa "vento", "fôlego". O Espírito Santo é o sopro do Todo-Poderoso (Jó 33.4), o sopro de sua boca (SI 33.6). Jesus o compara ao vento (Jo 3.8) e o "sopra" sobre seus discípulos (Jo 20.22; cf. 2Ts 2.8). O Espírito é Deus como o princípio imanente de vida em toda a criação. Ele é chamado "santo" porque existe em uma relação especial com Deus e porque coloca todas as coisas cm uma relação especial com Deus. Ele não é o espírito de seres humanos ou de criaturas, mas o Espírito de Deus, o Espírito Santo (SI 51.11, 12; Is 63.10, 11). Assim como o sopro sai da boca, assim também o espírito procede de Deus e mantém vivas todas as criaUiras. Por essa razão, ele é chamado Espírito de Deus, o Espírito do Senhor, Espírito do Pai (Gn 1.2; Is 11.2; Mt 10.20), e também o Espírito de Cristo, o Espírito do Filho (Rm 8.2, 9; ICo 2.4-16; 2Co 3.17, 18; Fp 1.19; G1 3.2; 4.6; IPe 1.11), que está diante do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 1.4; 3.1; 4.5; 5.6). Na Escritura, essa procedência do espírito é descrita em vários termos. Geralmente somos informados de que o Espírito é *dado* por Deus ou por Cristo (Nm 11.29; Ne 9.20; Is 42.1; Ez 36.27; Jo 3.34; Uo 3.24; 4.13), *enviado* (SI 104.30; Jo 14.26; 15.26; 16.7; G14.6; Ap 5.6), *derramado* (Is 32.15; 44.3; J1 2.28, 29; Zc 12.10; At 2.17, 18), *desce de* Deus (Mt 3.16), *colocado* no meio de Israel (Is 63.11; Ag 2.5) ou *colocado* sobre alguém (Mt 12.18), ou *soprado* sobre as pessoas (Jo 20.22), e

[36] * R. A. Lipsius, *Theologische Jahresbericht* 10 (1891): 378.

assim por diante. Mas também somos informados de que o Espírito procede do Pai (èKíTopeúeTca irapà TOÜ naipòç, Jo 15.26). Isso ocorreu em um sentido especial no dia de Pentecostes. Aqui, pela primeira vez, a existência pessoal, ou personalidade, do Espírito Santo veio à tona de forma vívida. No Antigo Testamento, há, de fato, uma distinção entre Deus e seu Espírito, mas a natureza dessa distinção ainda é obscura. "O Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado" (Jo 7.39 NRSV marg.). No entanto, ele agora é mencionado como uma pessoa. O pronome pessoal [demonstrativo] "ele" (keîvoç) é usado com referência ao Espírito (Jo 15.26; 16.13, 14). Ele é chamado de "Parácleto" (napáK/.eToç, João 15.26; cf. 1Jo 2.1), "outro Parácleto" (Jo 14.16) que fala de si mesmo na primeira pessoa (At 13.2). Todos os tipos de capacidade e atividade pessoais são atribuídos a ele: perscrutar (ICo 2.10, 11), julgar (At 15.28), ouvir (Jo 16.13), falar (At 13.2; Ap 2.7, 11, 17, 29; 3.6, 13,22; 14.13; 22.17), desejar(1Co 12.11), ensinar (Jo 14.26), interceder (Rm 8.27), testemunhar (Jo 15.26) e assim por diante. Ele é coordenado com o Pai e o Filho (Mt 28.19; ICo 12.4-6; 2Co 13.13;Ap 1.4). Nada disso é possível, segundo cremos, a não ser que o Espírito, também, seja verdadeiramente Deus.

Assim como sua personalidade, assim também sua divindade se torna clara no Novo Testamento. Ela fica evidente, antes de tudo, pelo fato de que, apesar da distinção que existe entre Deus e o Espírito, o resultado é o mesmo se Deus ou o Espírito diz alguma coisa, habita em nós ou é desprezado por nós (Is 6.9 e At 28.25; Jr 31.31; Hb 10.15; SI 95.7-11; e Hb 3.7-11; At 5.3, 4; Rm 8.9, 10; ICo 3.16; 6.19; Ef 2.22). Esse fato só é real se distinção pessoal e unidade essencial caminharem juntas. Além disso, um monte de atributos divinos é atribuído igualmente ao Espírito de Deus e ao próprio Deus - eternidade (Hb 9.14), onipresença (SI 139.7), onisciência (ICo 2.10, 11) e onipotência (ICo 12.4-6) - um fato que novamente pressupõe a unidade essencial entre o Espírito e o próprio Deus. O mesmo é verdade sobre as obras divinas de criação (Gn 1.2; SI 33.6; Jó 33.4; SI 104.30) e recriação. Aliás, a divindade do Espírito é especialmente manifesta na recriação. O Espírito é aquele que, com sua unção, capacitou Cristo para seu ofício (Is 11.2; 61.1; Lc 4.18; Is 42.1; Mt 12.18; Lc 1.35; Mt 3.16; 4.1; Jo 3.34; Mt 12.28; Hb 9.14; Rm 1.4), capacitou os apóstolos para sua missão especial (Mt 10.20; Lc 12.12; 21.15; 24.49; Jo 14.16ss.; 15.26; 16.13ss.; *etc.),* distribui uma ampla variedade de dons e poderes aos crentes (ICo 12.4-11), e, acima de tudo, faz que a plenitude de Cristo habite a igreja.

Assim como Cristo está relacionado ao Pai, assim também o Espírito Santo está relacionado a Cristo. Nada tem, nada faz e nada diz por si mesmo, mas recebe tudo do Pai (Jo 5.26; 16.15), assim também o Espírito recebe tudo de Cristo (Jo 16.13, 14). Assim como o Filho dá testemunho e glorifica o Pai (Jo 1.18; 17.4, 6), assim também o Espírito, por sua vez, dá testemunho e glorifica o Filho (Jo 15.26; 16.14). Assim como ninguém pode chegar ao Pai a não ser pelo Filho (Mt 11.27; Jo 14.6), assim também ninguém pode dizer "Senhor Jesus!"

a não ser pelo Espírito (ICo 12.3). Nenhuma comunhão com Deus é possível a não ser pelo Espírito. E esse Espírito também concede todos os benefícios adquiridos por Cristo: regeneração (Jo 3.3), convicção de pecado (Jo 16.8-11), a adoção (Rm 8.15), renovação (Tt 3.5), o amor dc Deus (Rm 5.5), uma ampla variedade de dons espirituais (G15.22,23), a selagem (Rm 8.23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13; 4.30), ressurreição (Rm 8.10, 11). Aliás, por meio do Espírito temos comunhão direta e imediata - com ninguém menos que o Pai e o Filho. O Espírito Santo é o próprio Deus [ou Cristo] vivendo em nós (Jo 14.23ss.; ICo 3.16; 6.19; 2Co 6.16; G12.20; Cl 3.11; Ef 3.17; Fp 1.8, 21). Quem pode nos conceder todas essas bênçãos? Quem pode fazer que o próprio Deus habite em nosso coração? Quem pode fazer todas essas coisas senão aquele [o Espírito] que é o próprio Deus? A ele, portanto, a honra divina é devida. O Espírito existe juntamente com o Pai e o Filho como a causa de toda bênção e bem-estar (Mt 28.19; ICo 12.4-6; 2Co 13.13; Ap 1.4). Em seu nome somos batizados (Mt 28.19). Toda vida c poder procedem dele. Ele é o autor de nossas orações (Zc 12.10; Rm 8.15, 16). Diante de todas essas coisas, a igreja é advertida a não entristecê-lo (Is 63.10; Ef 4.30). Blasfemar contra ele, diz Cristo, é algo imperdoável (Mt 12.31, 32).[37]

DESENVOLVIMENTO DO DOGMA TRINITÁRIO

[218] Em todos esses elementos de revelação, é claro, a Escritura ainda não nos forneceu um dogma trinitário completamente desenvolvido. No entanto, ela nos ensina que o nome de Deus só é plenamente desenvolvido no do Pai, Filho e Espírito. Ela declara muito franca e claramente que todas as obras exteriores de Deus *(ad extra),* tanto na criação quanto na recriação, têm uma causa

[37] Literatura sobre o Espírito Santo é dada por J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta, litterariis aclnotationibus instrueta,* I, 75ss.; 241, na qual especialmente J. Owcn, *Pneumatologia, or A Discourse concerning lhe Iloly Spirit* (Londres: J. Darby, 1674), traduzida para o holandês (Roterdã: Nicolaas em Paulus Topyn, 1746), merece atenção; literatura sobre o Espírito Santo também é dada por A. Kuyper, *The Work of lhe Iloly Spirit,* trad. H, de Vries (Nova York: Funk & Wagnalls, 1905). Literatura mais recente pode ser encontrada cm M. Beversluis, *De heilige Geest en zijne werkingens volgens de Schriften des Nieuwen Verbons* (Utrecht: C. H. E. Breijer, 1896), VII, na qual as seguintes obras são especialmente notáveis: J. Gloél, *Der heiligen Geist in der Heilsverkündigung des Paulus* (Ilalle: M. Niemeyer, 1888); H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* (Güttingcn: Vandcnhoeck & Ruprccht, 1888); veja também J. E. Pruner, *Synopsis der dogmatisch-moraltheologischen Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes zunächst nach dem hl. Thomas von Aquin* (Eichstiitt: Brõnner'sche, 1891); W. Kõlling, *Pneumatologie, oder, Die Lehre von der Person des heiligen Geistes* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1894); G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edimburgo: T&T Clark, 1882); K. Lechler, *Die biblische Lehre vom heiligen Geist, 3 vols.* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899-1904); K. E Nõsgen, *Geschichte der Lehre vom heiligen Ge is te* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899); *idem. Der heilige Geist: Sein Wesen und die Art seines Wirkens* (Berlim: Trowitzch & Sohn, 1905); W. Lütgert, *Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie undzur Lehre vom Geist Gottes* (Leipzig: A. Deichert [G. Bõhme], 1905); H. Cremer, "Geist heiliger", *PRE*[3], VI, 450; F.. Sokolowski, *Die Begrijfe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); H. Weinel, *Die Wirkungen ders Geistes und Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Freiburg: Mohr, 1899); Th. Schermann, *Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vàtern des vierten Jahrhunderts* (Freiburg i. B.: Ilerder, 1901); G. Tophel, *The Work of the Holy Spirit in Man: Discourses Delivered at Geneva,* trad. Gco. E. Shipman, 2ª. cd. rev. (Chicago: Chicago Foundlings' Home, 1883 [c. 1880]); J. H. Garrison, *The Holy Spirit {Si.* Louis: Christian Pub. Co., 1905); J. H. B. Mastermann, *"IBelieve in the Holy Ghost": A Study of the Doctrine of the Holy Spirit in Light of the Modem Thought* (Londres: Wells Gardner, 1906).

divina tripla. Ela não deixa qualquer dúvida de que essa causa tripla constitui-se de três sujeitos distintos que se relacionam entre si como pessoas. E, assim, a Escritura contém todos os dados a partir dos quais a teologia elaborou o dogma da Trindade. A filosofia não precisou acrescentar nada essencial a esse dogma: até mesmo a doutrina do Logos é parte do Novo Testamento. Tudo o que foi necessário foi esperar até que o poder da razão cristã estivesse suficientemente desenvolvido para penetrar o mistério santo que se apresenta aqui.

Os pais apostólicos e os apologistas

No período dos Pais Apostólicos, esse momento claramente ainda não havia chegado. Eles repetiam a Escritura sem compreender o significado profundo e as conexões das verdades em questão e usavam expressões que, em um momento posterior, provaram-se indefensáveis. Apesar disso, seus escritos são supremamente importantes também para a doutrina da Trindade porque polemizam contra as escolas ebionita e docética de teologia e, em frases de força variável, declararam a sublime natureza supra-angelical de Cristo.

Desde o início fica claro que o dogma da Trindade não surgiu de uma argumentação filosófica a respeito da natureza de Deus, mas da reflexão sobre os fatos da revelação, especificamente sobre a pessoa e obra de Cristo. Desde o início, ela girou em torno da divindade de Cristo, do caráter absoluto do Cristianismo, da verdade da revelação de Deus, da verdadeira expiação do pecado e da certeza absoluta da salvação. Ora, os escritos dos pais apostólicos, nos quais Cristo ocupa uma posição totalmente exclusiva, atribuem a ele a posse de atributos que não podem ser imputados às suas criaturas. Ele é chamado de Filho, o Filho Unigénito de Deus (*1 Clemente* 36; Inácio: *Romanos* 1; *Efésios* 20; *Esmirna* 1; *Diogneto* 9-10; *Barnabé* 7.12), o esplendor e o cetro da majestade de Deus (7 *Clemente* 16, 36), o Senhor da terra, a quem todas as coisas estão sujeitas, o Criador de todas as coisas, o juiz de vivos e mortos *{Barnabé* 7.12; *Diogneto* 7; *Didaquê* 16; Policarpo: *Filipenses* 1, 2, 6, 12), o Logos santo e incompreensível, que foi enviado à terra "como Deus" *(Diogneto* 7) e pode apropriadamente ser chamado de "Deus" *(2 Clemente* 1; Inácio: *Romanos* 3; *Esmirna* 1,10; *Efésios* 1.18, 19). O Pai (Deus), o Filho (Cristo) e o Espírito são mencionados lado a lado em um só fôlego (/ *Clemente 46;* Inácio: *Efésios* 9; *Magnésios* 13). Os pais apostólicos raramente mencionam o Espírito Santo, mas, quando o fazem, distinguem-no e o colocam no mesmo nível do Pai e do Filho. Somente com respeito ao Pastor de Hermas (III, *Sim.* 5.5, 6) há divergência quanto a ele igualar o Espírito Santo com o Filho ou distingui-lo do Filho.[38]

No século 2, com o surgimento do Gnosticismo, o pensamento cristão enfraqueceu. A divindade de Cristo se tornou dogmaticamente importante e foi, portanto, expressa em termos muito mais claros. Justino Mártir repetidamente

[311] F. C. Baur, *Die christliche Lehre vou der Dreieinigkeit nnd Menschwerdung Gottes in ihrer geschichllichen Entwicklung,* I, 134; e, em oposição, I. A. Dorner, *History of the Development of lhe Doctrine of lhe Person of Christ,* I, 124-34.

chama Cristo de "Deus", até mesmo "Deus" com o artigo definido, "o Deus" *(Diálogo com Trifo,* 34,56,58,113,126, *etc.)* e atribui a ele um monte de características sublimes. Ele é o primogênito da criação, o início de uma nova raça, capacitado não com um ou dois carismas, mas com todos os poderes do Espírito, possuindo não somente a "semente" (oTiiípjia) do Logos, mas todo o Logos (ÀoyLKOU *xó* ÓÀOV), capaz de divinizar a raça humana e, portanto, Deus (*Trifo* 87, 138; *2 Apologia* 10, 12). Além disso, ele ensina claramente a preexistência de Cristo não apenas como uma força, mas como uma pessoa *(Trifo* 128).

Como o Pai está escondido, inexpressivo, transcende o tempo e o espaço *(Trifo* 127; *2 Apologia* 6), todas as revelações sob a dispensação do Antigo Testamento e no mundo gentílico são revelações do Logos (*Trifo* 127; *1 Apologia* 46, 61, 63; *2 Apologia* 10, 13). Ele já existia na criação: as palavras de Gênesis 1.26 são dirigidas a ele *(Trifo* 62). No entanto, em Justino, a relação imanente entre o Pai e o Filho ainda não é clara. Parece que o Logos, que é diferente do Pai "em número, mas não em pensamento", foi gerado pelo Pai com vistas à criação e, embora não tenha sido produzido por excisão, foi gerado pelo "poder e vontade (õúvotlj,<EI KCCI (3ouXr†) do Pai", assim como uma luz é acesa através da outra e como uma palavra procede de nossa boca *(2 Apologia* 6; *Trifo* 61, 100, 128). Por essa razão ele é chamado de "primogênito de Deus" (TTpwToyóvoc;„ IRPTÚTÓTOKOÇ TOÜ 0£oí>, *1 Apologia* 46, 58). Essa geração às vezes é chamada de "geração, criação" (TrpopcdÀ.eiv), mas mais freqüentemente como "procriação, geração" *(ykvvav) (Trifo* 62, 76, 129; *1 Apologia* 23; *2 Apologia* 6), razão pela qual o Logos é chamado de "geração" (yévvruia) ou "função" (èpyaoia) *(Trifo* 62, 114, 129). Justino tenta manter a unidade de Deus dizendo que o Filho é, de fato, distinto do Pai "em número, mas não em pensamento" (ápo0[xco *àXXob YVG*)|ir), *Trifo* 56) e subordinado ao Pai. O Filho é "o primeiro poder depois do Pai" (r] npoóiri ôúva|ioç (letà xòv nctiépa, *1 Apologia* 32). Ele ocupa o "segundo lugar" (ôeuiépa x^pa, *1 Apologia* 13). Ele recebeu do Pai todas as coisas *(Trifo* 86), é Deus e Senhor porque o Pai assim desejou (*Trypho, 127),* e é "subordinado ao Pai e Senhor" (ímó xû irorcpí KCCÍ Kupío TeTocyiievoç;„ *Trifo* 126).

Em muitos pontos, portanto, Justino ainda tem uma compreensão defeituosa da Trindade. Algumas das posições que ele sustentava - a ocultação do Pai em contraste com o Filho; a geração do Filho pela vontade do Pai com vistas à criação; a subordinação do Filho ao Pai - foram posteriormente rejeitadas pela igreja. Por causa desses erros, alguns teólogos chamaram Justino de Ariano, mas estavam errados. Pois (1) ainda não existia no tempo de Justino e (2) seus escritos continham vários elementos que são diametralmente opostos às posições de Ário. Justino ensina firme e distintamente a divindade do Filho. Ele diz que o Filho não foi criado, mas gerado e ilustra isso com - mais tarde muito comuns - as imagens de luz e palavra (veja acima). Ele claramente entende a importância da divindade de Cristo para toda a obra de salvação e para a verdade da religião cristã. Por essa razão, também, ele repetidamente se refere ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo juntos como o objeto de nossa adoração *(1 Apologia* 6,

13, 60,61,65,67). Embora seja verdade que atribua o "segundo lugar" (õeuTépa Xcópa) ao Filho e "terceira qualidade" (ipenri TaÇiç) ao Espírito, Justino, nessas passagens, claramente articula a personalidade do Espírito Santo e sua distintividade do Filho. Alguns, de fato, apresentaram *1 Apologia,* 33, contra essa interpretação, mas essa passagem só ensina que Justino interpreta a expressão "o Espírito" (TÓ irvetyia) em Lucas 1.35 como se referindo não ao Espírito, mas ao Logos, uma exegese encontrada também em outros expositores. Sabemos com certeza, além disso, que Justino não classifica o Espírito entre os anjos ou entre as criaturas em geral. Mas, sobre a natureza divina do Espírito Santo e sua relação ontológica com o Pai e o Filho, não encontramos virtualmente nada em Justino. Ele ainda não aprecia a importância religiosa da doutrina do Ëspírito Santo. Ële ainda interpretou o Ëspírito como o Espírito de profecia, que inspirou os profetas e apóstolos e capacitou Cristo para sua missão, mas ainda não tinha qualquer idéia da necessidade da obra contínua do Espírito Santo na igreja. Para ele, a revelação objetiva de Deus no Logos parece suficiente e ele não entende a necessidade da iluminação subjetiva do Espírito.[39]

Finalmente, as palavras de Justino Mártir demonstram claramente a natureza da influência que a filosofia grega exerceu sobre a teologia cristã. Ninguém nega a realidade disso, nem no pensamento de Justino Mártir. Mas essa influência é mais perceptível naqueles elementos do ensino de Justino que posteriormente foram rejeitados pela igreja, isto é, em sua distinção entre a Palavra "imanente" e a Palavra "revelada" *(Xòyoç* èvõiaOepoç, TrpoooeiKoç), sua representação do Filho como "segundo Deus" (ôeúxepoç 0eóç) e sua apresentação do Filho como externo à essência divina. Todos os outros elementos - a natureza do Logos de Cristo, sua filiação e divindade - foram todos conscientemente extraídos e demonstrados por Justino a partir da Escritura.[40] Os apologistas, que o sucederam, Teófilo, Ïaciano e Atenágoras, ainda seguem os mesmos erros que caracterizam a doutrina de Justino sobre a Trindade. Taciano (*Oração aos Gregos,* 5) realmente defende que, como todas as coisas têm seu fundamento em Deus, todas as coisas existem nele idealmente, isto é, como Logos, mas esse Logos é gerado pela vontade de Deus e é "a primeira obra gerada do Pai por participação, não por excisão" (*Oração aos Gregos,* 5). Em Teófilo, o Logos existe antes da criação como "Palavra imanente", percebendo que ele é "a mente e o propósito de Deus", mas ele (o Logos) é gerado pelo Pai para ser a Palavra revelada com vistas à criação *(.ad. Autol.* II, 10, 22). Atenágoras (*Leg.pro chr.,* c. 10) igualmente ensina que, embora o Logos exista desde a eternidade porque, como Deus, é a "mente" (voü ç) eterna, ele também é o primeiro "gerado" (yévveiia) do Pai porque, como idéia e energia de todas as coisas, procede do Pai. Assim como Teófilo foi o primeiro a falar em uma "tríade" em Deus *{Ad. Autol.* II, 26), assim também Atenágoras

[39] K. G. Scmisch, *Juxtin der Màrtyrer,* 2 vols. (Breslau: August Schulz, 1840-42), II, 305-33; TI: *Jtislin Martyr: His Life, Writings, and Opinions,* 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1843); J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 2ª. ed. dos vols. 1 e 2, Iª. ed. dos vols. 3 e 4 (Frciburg i. B.: llerder, 1882-95), I, 79ss.

[40] K. G. Semisch, *Justin der Màrtyrer,* II, 295ss.

une Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo, que estava ativo nos profetas e era uma "emanação" de Deus, procede de Deus e retorna para Deus assim como um raio de sol procede do sol e retorna para ele - e os chama de objeto da adoração cristã *(ibid.,* c. 10, 12). Embora a distinção das três pessoas seja evidente aqui, sua unidade não é suficientemente conservada. Embora o Pai seja representado como o Deus único, não-gerado, eterno e invisível, o Filho e o Espírito são um com ele não em ser, mas em espírito e em verdade *(ibid.,* c. 24).

Irineu, Tertuliano e Orígenes.

Devemos o desenvolvimento imediatamente seguinte da doutrina da Trindade - um desenvolvimento que consistiu principalmente na exclusão dos elementos filosóficos - a três homens, cada um dos quais fez uma contribuição específica para o dogma cristão. Irineu é o vigoroso oponente da idéia gnóstica de Deus e da teoria que faz do Logos o princípio racional do universo. Até mesmo ele, porém, de tempos em tempos, mostra que não havia superado completamente o antigo esquema: ele ainda chama o Pai de Deus invisível, oculto, em contraste com o Filho *(Adv. haer.* IV, 20, 10). Contudo, ele se opõe tão vigorosamente quanto possível à noção de Deus como "profundidade cósmica" (pu0óç) e à emanação de *aeons,* e sustenta a distinção espiritual entre o Criador e a criatura. O Logos, por assim dizer, renunciou à sua natureza dual e colocou-se definitivamente ao lado de Deus. O Logos não é uma criatura, mas uma palavra hipostática (III, 8), preexistente (II, 6; IV, 12), Deus verdadeiro (IV, 10, 14, *etc.).* Também a distinção entre "palavra imanente" e "palavra comunicada" deve ser rejeitada (II, 17, 18). Pois, independente do fato de que essa distinção não faz justiça à personalidade do Logos e vincula sua geração à criação, o Logos não pode ser representado como o intelecto e a razão de Deus. Deus é simples - todo espírito, todo intelecto, todo pensamento, todo logos (II, 16,48) - de modo que tanto o Filho quanto o Pai são Deus verdadeiro. Irineu enuncia muito claramente a unidade de Pai, Filho e Espírito. Ele afirma enfaticamente sua natureza divina e os menciona repetidamente no mesmo fôlego (IV, 6, 20, 33). A geração do Filho não ocorre no tempo: o Filho não tem início, mas existe eternamente com Deus (II, 18; III, 22; IV, 37).

No entanto, Irineu se enganou ao mostrar como a Trindade existe nessa unidade, isto é, como o Pai, o Filho e o Espírito Santo, embora participando da mesma natureza divina, ainda são pessoalmente distintos. Tertuliano complementa e corrige Irineu. Deve-se admitir, porém, que Irineu supera Tertuliano no combate ao dualismo gnóstico. Tertuliano distingue entre o Pai e o Filho como entre um Deus invisível e não-visto e um Deus visível e visto *(Adv. Prax.* 14, 15). De todas as formas e com uma multidão de argumentos, ele mantém essa distinção utilizando o nome Logos, a encarnação, as teofanias e assim por diante. De fato, em Tertuliano, o Logos alcança a plena realização de sua filiação e personalidade independente somente como resultado do discurso, da geração e da encarnação de Deus *(Adv. Prax.* 6, 7), de modo que houve um tempo em

que o Filho não existia *(Adv. Hermog.* 3). Embora seja verdade que, em sua polêmica contra o patripassionismo ele foi longe a ponto de articular as distinções entre as pessoas, também é verdade que precisamente por essa razão ele se esforça ao máximo para manter a unidade na Trindade e a Trindade na unidade. As três pessoas são "de uma só substância, de uma só condição e de um só poder: juntas, constituem um só Deus". Elas são distintas com relação a sua ordem e economia. "O mistério da economia organiza a unidade em uma Trindade." Eles são três "não em *status,* mas em grau". Conquanto seja um só Deus, "a partir desses graus, forma e aspectos são definidos sob o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Assim como um raio do sol também é sol, assim também há vários aspectos, formas, imagens e unidades na substância una e indivisa. As três pessoas, portanto, são uma só, mas não idênticas. O Filho é distinto do Pai e o Espírito é distinto de ambos, mas eles possuem o nome "Deus" e "Senhor" em comum. Juntos, eles são um só Deus e são inseparáveis. Assim como o tronco e os ramos, a fonte e a corrente, o sol e os raios são inseparáveis, assim também são o Pai e o Filho. A Trindade, portanto, não exclui o governo de um só *(monarchia).* Embora o Filho difira do Pai, os dois não são divididos ou separados. I4á "distinção" e "distribuição", mas não "contradição" ou "divisão" entre eles. É uma "unidade que deriva da Trindade de dentro de si mesma" *(Adv. Prax.* 2ss.). Assim, Tertuliano molda a inflexível linguagem latina para simultaneamente manter a unidade e a Trindade em Deus. Formal e materialmente ele foi de importância incalculável para o dogma da Trindade. Apesar de seu insucesso em sempre vencer o subordinacionismo e em distinguir adequadamente as dimensões ontológica, cosmológica e soteriológica da doutrina da Trindade, foi Tertuliano quem forneceu os conceitos e termos que o dogma da Trindade precisava para articular seu verdadeiro significado. Ele substituiu a especulação do Logos pela doutrina da filiação e, fazendo isso, separou permanentemente a Trindade ontológica da especulação cosmológica. Ele também foi o primeiro teólogo a tentar deduzir a Trindade de pessoas não a partir da pessoa do Pai, mas do próprio ser de Deus.[41]

Mas, enquanto Tertuliano não foi bem-sucedido em livrar a Trindade ontológica da noção de um processo cosmológico e soteriológico, Orígenes a concebeu totalmente como um processo eterno dentro do próprio ser divino. A geração [do Filho] é geração eterna (alẃvioç yevveoiç, *Deprinc.* I, 2, 4). Assim como é da natureza da luz brilhar, de forma que ela não pode existir sem brilhar, assim também o Pai não pode existir sem o Filho *(De princ.* I, 2, 2, 4, 7, 10). Não houve tempo em que o Filho não existia *(De princ.* I, 2, 2, 4; *Contra Celsus,* VIII, 12). O Pai não é Pai antes da existência do Filho, mas mediante a existência do Filho *(De princ.* I, 2, 10). Não há separação: o Pai não existe sem o Filho *(Contra Celsus,* IV, 14, 16). O Pai e o Filho têm todos os atributos

[41] J. Stier, *Die Gottes- undLogos-Lehre Tertullians* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899); B. B. Warfield, 'Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity", *Princeton Theological Review* 16 (outubro de 1905, janeiro e abril de 1906); J. J. Jansen, *De Leer vem den Person en het Werk van Christus bj Tertullianus* (Kampen: Kok, 1906).

divinos em comum: o Filho c o Pai são um. Não é juntamente, mas em Deus, que adoramos o Filho (*Contra Celsus,* VIII, 12, 13). O Filho tem a mesma sabedoria, verdade e razão que o Pai (AÍ)TOOO(J>IA, aikocdr^ia, aùxoÀoyoç, *Contra Celsus*, V, 41). Mas agora, para manter a distinção entre as pessoas ao mesmo tempo em que afirma essa unidade e igualdade, Orígenes pede ajuda ao subordinacionismo e, retornando para um período anterior a Tertuliano, novamente deriva a Trindade a partir da pessoa do Pai, não do ser de Deus. Foi assim que Orígenes veio a representar o Pai como *o* Deus (ò 0eóç), como sendo Deus em si mesmo (aïr:o0eoç), a fonte ou raiz da divindade (ṕi(a 0eoir|Toç), o grande Deus sobre todas as coisas (|ieyLO'oç èrrl Tíâoi 0eóç), superior (KpcXtTOv) ao Filho, a única Divindade completa, exaltada acima de toda existência, invisível, incompreensível; e o Filho como Deus (06Óç, sem o artigo), como "diferente do Pai em substância" (èrepoç TOO *mxpóç* KaToúaiav), tão inferior ao Pai quanto o mundo é inferior ao Filho.[42]

De Nicéia a Agostinho

[219] A igreja, porém, não seguiu Orígenes. Ela rejeitou seu subordinacionismo e, em Nicéia, proclamou a verdadeira e plena divindade do Filho. Essa confissão era de caráter totalmente religioso. Ela declarou o princípio soteriológico do Cristianismo. Desse momento em diante, a importância da doutrina da Trindade mudou. Nicéia proclamou a existência de distinções em Deus e ensinou que o Pai e o Filho (e o Espírito) juntos eram Deus. Daí em diante, o desafio era sustentar a unidade que serve de base para as distinções. *Antes* de Nicéia a dificuldade era extrair uma tríade da unidade de Deus. *Depois* de Nicéia, o inverso é verdade. A partir desse ponto, o dogma trinitário tem um valor independente e uma importância teológica própria.

Atanásio, os três capadócios e Agostinho agora elaboram e completam a doutrina da Trindade [com base na Confissão Nicena], Atanásio entendeu melhor que seus contemporâneos que o Cristianismo fica de pé ou cai com a confissão da divindade de Cristo e da Trindade. Ele dedicou toda a sua vida e suas energias a defender essa verdade. Ele não estava defendendo um problema filosófico, mas a própria religião cristã, a revelação de Deus, o ensino dos apóstolos, a fé da igreja. A Trindade é o coração e o centro do Cristianismo, distinguindo-o do Judaísmo, que nega as distinções dentro do ser divino, e do paganismo, que rejeita a unidade de Deus *{Ad. Serap.,* 1,28). Atanásio, desse modo, evita completamente a mistura filosófica de ontologia e cosmologia. Ele rejeita o dualismo gnóstico e ariano entre Deus e o mundo juntamente com sua legião de seres intermediá-

[42] 1. A. Dorner, *History of lhe Development ofthe Doctrine ofthe Person of Christ,* II, 118ss. Sobre a doutrina da Trindade antes de Nicéia, além das obras já mencionadas acima, veja também D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* apêndice 1; John Forbes, *Inslructiones historico-theologicae de doclrina Christiana,* livro I, c. 1-5; G. Buli, *Defensio fidei Nicaenae,* vol. 1 in *Opera omnia*, 6 vols. (Londres: Typis Samuelis Bridge, Impensis M. Smith, 1703); M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, 796ss.; nota do organizador: para TI, veja p. 272 n. 7; J. B. Heinrich e C. Gutbeiiich, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), IV, 250ss.

rios (C. *Arian.,* II, 26). A Trindade, diz ele, é desprovida de mistura e elementos estranhos: ela não consiste em uma combinação do Criador com alguma coisa que tem de vir à existência, mas é completa e perfeitamente divina cm caráter *(ibid.).* A Trindade, portanto, é eterna. Em Deus não há elementos não-essenciais. Deus não tem de *se tornar* alguma coisa, ele é o que é eternamente. Como ela [a Trindade] sempre foi, assim ela continua sendo, e, nela, assim continuam o Pai, o Filho e o Espírito *(Ad. Serap.,* III, 7; C. *Arian.,* I, 18).

O Pai sempre foi Pai. Ao contrário dos pais humanos, pertence à sua própria natureza ser Pai *(De decr.* nic. syn., 12). Assim como não sc pode conceber o sol sem sua luz, nem uma fonte sem sua água, também não se pode conceber o Pai sem o Filho. Deus não é "sem descendência" (àyovoç), pelo contrário, ele está sempre falando (C. *Arian.,* II, 2; *Ad Serap.,* II, 2). Aqueles que negam a Trindade reduzem Deus a um princípio sem vida ou acabam caindo na doutrina da existência eterna do mundo (C. *Arian.,* I, 14). Como Deus não é um princípio sem vida, a geração e a existência do Filho também são eternas. Nem para o Pai nem para o Filho houve um tempo em que ele não existia *(C. Arian.* I). Esse Filho não pode ser uma criatura c não foi gerado pela vontade de Deus, mas é gerado de dentro de seu ser *(C. Arian.,* I, 25). E, embora Atanásio fale menos freqüente e mais esparsamente do Espírito, a mesma coisa é verdade sobre o Espírito Santo *(Ad Serap.,* I, 20, 21; *etc.).* Essas três pessoas são verdadeiramente distintas, não são três partes de um todo ou três nomes para um e o mesmo ser. Somente o Pai é Pai; somente o Filho é Filho; somente o Espírito é Espírito (C. *Arian.,* III, 4; IV, 1; *Ad. Serap.,* IV, 4, 6,7). Com relação a isso, Atanásio sustenta a unidade, afirmando (1) que os três possuem a mesma essência (ó^OOUOLOI) e a mesma substância (ÚTTÓoraaic) (uTTOOiaoiç e oírna são sinônimos na obra de Atanásio) e têm os mesmos atributos; (2) que o Pai é o princípio fundamental e o manancial da Trindade (C. *Arian.,* IV, 1); (3) que as três pessoas existem uma na outra *(Ad. Serap.,* I, 14; III, 6; C. *Arian.,* III, 6) e são unidas em seu trabalho *(Ad. Serap.,* I, 28).[43]

Em sua maior parte, encontramos esse ensino trinitário de Atanásio - apenas mais explicado com mais nomes, ilustrações e analogias - no *Libri* V de Basílio contra Eunômio, cm seu livro sobre o Espírito Santo e em muitas de suas cartas e homilias; em Gregório de Nissa, em seus 12 livros *Contra Eunomium* e em sua *Oratio Catechetica;* e em Gregório de Nazianzo, em suas *5 Orationes theologicae.* João Damasceno resume os resultados e toma seu exemplo especialmente de Gregório de Nazianzo. Toda a igreja Grega [Ortodoxa] aceitou essa doutrina como definida pelos concílios ecumênicos (dos quais ela reconhece os sete primeiros), divergindo do Ocidente apenas com referência ao *filioque* (a frase "e do Filho").

No Ocidente, depois de Tertuliano e Cipriano, foi especialmente Hilário quem defendeu vigorosamente a doutrina da Trindade, provando-a com base na

[45] Cf. Fr. Lauchert, *Die Lehre des heiligen Athcmasius des Grossen* (Leipzig, 1895), 10-65; J. Schwane, *Dógmensgeschichte,* II^2, 83-108; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 237ss.

Escritura em seus 12 livros *De trinitate.* Esses livros, porém, dizem muito pouco sobre o Espírito Santo e, portanto, dão apoio à idéia de que o título original era *Defide contra Arianos.* O próximo a fazer a exposição e a defesa dessa doutrina, mas agora mais especulativa e profundamente, foi Agostinho de Hipona. Seus 15 livros *De trinitate* contêm a mais profunda exposição desse dogma jamais escrita. Ele não apenas resume aquilo que os pais anteriores já haviam dito sobre o assunto, mas também o trata de modo independente e introduz modificações importantes. Em primeiro lugar, o ponto de partida de Agostinho não é a pessoa do Pai, mas a única, simples e não-composta essência de Deus, proclamando, assim, a unidade absoluta das três pessoas mais vigorosamente do que jamais havia sido feito antes dele. Cada pessoa é tão grande quanto toda a Trindade *{De trin.,* VIII, 1, 2). Presente em cada pessoa está o eu-mesmo do ser divino, de forma que não há três deuses, três Todo-Poderosos e assim por diante, mas um só Deus, um Todo-Poderoso, e assim por diante *{ibid.,* V, 8). Portanto, a distinção entre as pessoas não pode surgir dos atributos ou acidentes que uma pessoa tem em distinção de outra, mas decorre das relações interpessoais dos membros da Trindade.

A primeira pessoa é, e assim é chamada, o Pai porque mantém uma relação exclusiva com o Filho e o Espírito, *etc., {ibid.,* V, 5), assim como as designações "Senhor", "criador", *etc.* denotam a relação de Deus com suas criaturas, mas não provocam uma mudança em seu ser *{ibid.,* 16, 17). Segundo e conseqüentemente, Agostinho teve de rejeitar o dualismo elaborado anteriormente entre o Pai e o Filho. O Filho, sendo ele mesmo verdadeiro Deus, não é menos oculto e invisível que o Pai e é perfeitamente igual ao Pai. Todo subordinacionismo é banido. Agostinho vai ainda mais longe que Atanásio. Este ainda permitiu alguma subordinação (C. *Arian.,* I, 59), mas Agostinho abandonou todo vestígio da idéia de que o Pai é o Deus real, original. Ele se baseia na essência de Deus, que é igualmente presente em todas as três pessoas. Embora ainda chame o Pai de manancial ou princípio fundamental da divindade *{De trin.,* IV, 20), em sua mente isso tem outro significado. Isso não significa que a divindade existe logicamente primeiro no Pai e depois é comunicada por ele ao Filho e ao Espírito. O Pai só pode ser chamado Pai porque é como pessoa, não como Deus, que ele é o Pai do Filho. Nesse sentido, Agostinho também entende a frase nicena: "Verdadeiro Deus de verdadeiro Deus" *{De trin.,* VII, 2, 3). Pela mesma razão ele chegou a uma interpretação diferente das teofanias do Antigo Testamento. Formalmente, elas tinham sido interpretadas como revelações do Logos uma vez que o Pai estava oculto, mas Agostinho também as atribui ao Pai e ao Espírito, que também são capazes de se manifestar e cujas manifestações, desnecessário dizer, não podem ser separadas das do Filho *{De trin.,* II-III). Finalmente, mais do que qualquer pai da igreja antes dele, Agostinho procurou imagens, analogias e vestígios da Trindade e, assim, estabeleceu as conexões entre a doutrina de Deus c a do cosmos como um todo *{De trin.,* IX-XV).[44]

[44] J. Schwane, *Dogmengeschichte.* II^2, 173-94; T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von*

Assim, Agostinho completou aquilo que Tertuliano havia começado. No Ocidente há, apesar de toda divergência entre eles, outra interpretação da doutrina da Trindade diferente daquela que prevalece no Oriente. A igreja do Oriente confessou que, embora tanto o Filho quanto o Espírito procedam do Pai, eles não têm relação um com o outro. No entanto, reconheceu-se, no Ocidente, que a consubstancialidade das três pessoas e suas inter-relações só se expressam plenamente no *filioque* ("e do Filho"). O Ocidente se alinhou com Agostinho e, ao mesmo tempo em que desenvolveu sua posição trinitária em alguns pontos, não introduziu qualquer mudança nelas nem acrescentou qualquer coisa a elas. O Credo Atanasiano, que é equivocadamente atribuído a Atanásio, e certamente não se originou antes de 400 d.C., respira o espírito de Agostinho e foi, portanto, bem recebido no Ocidente, mas não no Oriente.[45] Os reformadores, também, atestaram sua conformidade com isso. As confissões luterana e reformada abertamente se alinharam com os três símbolos ecumênicos. Na Confissão Belga (art. 9) o Credo Atanasiano é mencionado pelo nome, e, na igreja anglicana, ele recebeu até mesmo um lugar na liturgia. No entanto, forte oposição a esse uso tem surgido. E, falando de modo geral, há diferença substancial entre a atitude assumida em relação ao Credo Atanasiano pelos católicos e pelos protestantes. A Reforma insistiu que nenhuma crença histórica na doutrina da Trindade, por mais pura que seja, pode salvar pessoas, mas apenas uma fé verdadeira e sincera no próprio Deus, o Deus que, em Cristo, revelou-se como o Deus trino.

[220] O dogma da Trindade, porém, em todas as épocas encontrou séria oposição. Ela não veio somente de fora, da parte dos judeus[46] e muçulmanos,[47] contra cujos ataques os cristãos defenderam a doutrina.[48] Tanto antes quanto depois de sua adoção oficial, dentro dos limites da cristandade, esse dogma também foi discutido por muitos. Ora, na confissão da Trindade ouvimos o batimento cardíaco da religião cristã: todo erro resulta ou, após reflexão mais profunda, tem origem em uma separação da doutrina da Trindade. Ela é um componente integrante tão forte da fé cristã que ainda reverbera até mesmo na confissão dos unitarianos. Todos aqueles que valorizam serem chamados cristãos continuam a falar do Pai, do Filho e do Espírito.[49] Quanto mais forte é a oposição à formulação eclesiástica da doutrina da Trindade, mais freqüente é sua reafirmação. Ao mesmo tempo, a história desse dogma claramente demonstra que somente a sua formulação eclesiástica é capaz de preservar intacta a matéria de que estamos tratando. O grande desafio que encaramos a respeito desse dogma é perceber

Gott dem Dreienigen (Augsburgo: Schmidt, 1883), 209ss.; Wilhelm Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, I, 245ss.

[45] A. von Harnaek, *History of Dogma,* IV, 129ss.; Ernst Friedrich Karl Müller, *Symbolik* (Erlangen e Leipzig: A. Deichert, 1896), 5Iss.

[46] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880), 147ss.

[47] Veja, *e.g.,* Averroes, de acordo com A. Stõckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 89.

[48] Literatura em J. G. Walch, *fiibliotheca theologica selecta,* I, 881 ss., 896ss.

[49] F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 425.

que a unidade da essência divina não anula a Trindade de pessoas, ou, inversamente, que a Trindade de pessoas não anula a unidade da essência divina. Sempre há a ameaça de se desviar para a direita ou para a esquerda, caindo ou no erro de Sabélio ou no de Ário.

Os precursores dos arianos nos séculos 2 e 3 foram os ebionitas, os Alogi, Teodoto, Artemon e Paulo de Samosata. Embora considerassem Cristo como um ser humano cujo nascimento foi sobrenatural, que foi ungido em seu batismo com o Espírito Santo, qualificado para sua missão e exaltado como Senhor, eles negaram firmemente sua preexistência e divindade. Eles eram adeptos de uma cristologia adocionista.[50] No século 4, essa cristologia adocionista foi defendida por Luciano e por seu aluno Ário, e, posteriormente, por Aetius e Eunômio. De acordo com a obra *The Banquei*, da qual uns poucos fragmentos foram preservados para nós por Atanásio (C. *Arian.,* 1), Ário ensinou que, como Deus é "não-gerado" (àye.vvr|Toç), e sem começo, ele é absolutamente único. Ele é inexprimível, incompreensível, incapaz de ter comunhão direta com aquilo que é finito e de comunicar sua natureza, a essência da qual é "não-gerada" (áyewrioia). Portanto, tudo o que existe fora dele é criado, ou veio à existência, por sua vontade. Ele não é o Pai desde a eternidade, mas Pai por criação, o Pai de suas criaturas. Mas, antes que Deus passasse a criar o mundo, ele trouxe à existência, como uma espécie de intermediário, uma entidade independente (ÚTrooraoLç, oùoia) por meio de quem ou do qual criou todas as coisas. Na Escritura, essa entidade é chamada de "Sabedoria", "Filho", "Logos", "imagem de Deus" e assim por diante. Deus, semelhantemente, também chamou à existência uma terceira e inferior ὑirooTaoLç, a saber, o Espírito Santo. Esse Logos não é gerado de dentro do próprio ser de Deus nem é consubstancial ao Pai, pois, nesse caso, haveria dois deuses. Em vez disso, ele nasceu ou foi criado "a partir da não-existência" (É£ OὐK ÒVTCOV) e é uma "criatura" (KXĹO|Í(X) OU "obra" (Troírpa) de Deus, trazido à existência "por sua vontade e conselho" (r|v note, ÓIÉ oὐK f|v). Conseqüentemente, "houve um tempo em que ele não existia", muito embora tenha sido criado "antes dos tempos das eras", isto é, antes da existência do mundo. Esse Logos, portanto, não é consubstancial (ò[io oὐoioç) ao Pai, mas totalmente separado dele, mutável, capaz de escolher tanto o mal quanto o bem. Apesar disso, ele é uma "criatura perfeita". Ele escolheu o bem, por meio disso tornou-se imutável e, por assim dizer, tornou-se Deus. Esse Logos também se tornou humano, pregou a verdade e efetuou nossa redenção. Ele, agora, é digno de nossa honra, mas não de nossa adoração.[51]

O arianismo foi forte e ganhou muitos adeptos, não somente entre aqueles que, depois da conversão de Constantino, tinham, por várias razões, se juntado à igreja cristã. Além disso, dos escritos de Atanásio, aprendemos sobre as formidáveis armas que eles levavam para a batalha. Eles recorriam, antes de tudo,

[50] A. von Harnack, *History of Dogma,* 1,191; III, 14-50.

[51] *Idem, History of dogma,* I, 253-62; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed., 233ss.; F. Loofs, "Arianismus", *PRE*[3], II, 6-45.

a um monte de passagens da Escritura que proclamavam a unidade de Deus (Dt 6.4; 32.39; Jo 17.3; ICo 8.6), o nascimento ou a gênese do Filho (Pv 8.22; Cl 1.15), sua subordinação ao Pai (Jo 14.28; ICo 15.28; Hb 3.2), o caráter limitado de seu conhecimento (Mc 13.22; Jo 11.34), seu poder limitado (Mt 28.18), sua bondade limitada (Lc 18.19), seu crescimento em sabedoria (Lc 2.52), seu sofrimento (Jo 12.27; 13.21; Mt 26.39; 27.46), sua elevação à posição de Senhor e Cristo (At 2.36; Fp 2.9; Hb 1.3, 4; *etc.).* Eles também argumentavam, com a ajuda de numerosas citações, que tinham muitos antigos pais da igreja ao seu lado. Além disso, eles extraíam vários argumentos da filosofia aristotélica, nominalisticamente elaborados, e, com eles, tentavam provar a singularidade e CLytvvrpw de Deus. Finalmente, eles salientavam as fraquezas e contradições inerentes à cristologia nicena, usando especialmente o argumento de que, se o Filho tivesse sido gerado, por esse mesmo fato ele seria essencialmente diferente de Deus, o Não-Gerado, e, portanto, tinha se originado no tempo.

Os precursores do sabelianismo nos séculos 2 e 3 d.C., foram Noetius, Praxeus, Epigonus e Celomenes, que ensinavam que, em Cristo, o próprio Pai havia nascido, sofrido e morrido, e, portanto, que o "Pai" e o "Filho" eram nomes para a mesma pessoa em diferentes relações, isto é, antes e durante sua encarnação, ambos designando a pessoa como tal e também em sua manifestação histórica, ou, também, que a natureza *divina* de Cristo era o Pai e a natureza humana, a carne (oáp£), era o Filho. No século 3, esse monarquianismo, patripassionismo ou modalismo foi promulgado e desenvolvido por Sabélio. O Pai, o Filho e o Espírito são o mesmo Deus, esses são três nomes para a mesma coisa. Chamando esse ser de *Huiopatõr* (uiOTTatGjp), ele aplicou o nome às suas três energias ou estágios sucessivos. Deus consistia, antes de tudo, na pessoa (TTPÓOCOTTOV), no aparecimento ou no modo do Pai, isto é, como Criador e Legislador; depois, na TTpóocoTrov do Filho, como Redentor desde o tempo de sua encarnação até o momento de sua ascensão, e, finalmente, na TTpówrrov do Espírito Santo como o Vivificador. Com relação a isso, Sabélio recorreu especialmente a Deuteronômio 6.4; Êxodo 20.3; Isaías 44.6; João 10.38. Sabélio, portanto, incluiu o Espírito Santo no ser divino e colocou o Filho e o Espírito Santo no mesmo nível do Pai. Ele também inseriu um processo de *tornar-se* em Deus: uma sucessão histórica na revelação de seu ser.[52]

A OPOSIÇÃO: ARIANISMO E SABELIANISMO.

[221] Ambas as escolas de pensamento, arianismo e sabelianismo, uma à direita e outra à esquerda do dogma da Trindade, persistiram na igreja cristã ao longo dos séculos. A essência do arianismo é a negação da consubstancialidade do Filho ao Pai; em outras palavras, sua afirmação de que somente o Pai, e em um sentido absoluto, é o único Deus verdadeiro. Segue-se, portanto, que o Filho é

[52] A. von Harnack, *History of Dogma,* III, 51-73; A. von Harnack, "Monarchianismus", *PRE*[3], XIII, 303; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesehichte, 4".* ed., 181ss.; cf. também o monoteísmo trinitário econômico de Marcelo de Ancira in F. Loofs, *ibid.,* 244ss.

um ser de categoria inferior, que ele não participa da natureza divina. O arianismo coloca o Filho em algum lugar entre Deus e o universo criado e permite uma ampla margem de interpretação com respeito ao lugar exato que ele ocupa. A distância entre Deus e o mundo é infinita e, em qualquer ponto entre esses dois extremos, pode ser atribuído um lugar ao Filho, desde um lugar no trono, próximo a Deus, até uma posição junto com as criaturas, angélicas ou humanas. Isso pelo fato de que o arianismo apareceu sob várias formas.

Ele surgiu, antes de tudo, na forma de *subordinacionismo.* De acordo com essa interpretação, o Filho, de fato, é eterno, gerado a partir da essência do Pai, não é uma criatura e não foi trazido à existência a partir do nada, mas, apesar disso, é inferior e subordinado ao Pai. Somente o Pai é Deus (ó Qeóç), somente ele é a fonte da divindade. O Filho é Deus (0eóç), tendo recebido sua natureza do Pai por comunicação. Esse foi o ensino de Justino, Tertuliano, Clemente, Orígenes e outros. Esse também foi o ensino dos semi-arianos, Eusébio de Cesaréia e Eusébio de Nicomédia, que deu ao Filho um lugar "fora do Pai" e disse que ele era "semelhante ao Pai em essência" (ò^oiouaioç).[53] Em tempos posteriores, essa foi a posição dos remonstrantes,[54] dos sobrenaturalistas,[55] e muitos teólogos em tempos modernos.[56]

Segundo, ele reapareceu em sua forma antiga, a forma que tinha no próprio Ário, em numerosos teólogos pós-Reforma, especialmente na Inglaterra. Milton, por exemplo, afirmou que o Espírito e o Filho foram criados pela vontade do Pai antes da criação do mundo, e só eram chamados de "Deus" em virtude de seu ofício, assim como os juízes e magistrados do Antigo Testamento.[57] Com pequenas modificações, essa foi também a posição de W. Whiston, cujo arianismo provocou uma enxurrada de escritos em contrário,[58] da parte de S. Clarke, P. Mäty, Dan Whitby, Harwood, de muitos remonstrantes na Holanda e, em um período posterior, dos teólogos de Groningen.[59]

[55] F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed., 243ss.

[54] Confissão Remonslrante, art. 3; J. Arminius, *Opera theologica* (Leiden: Godefridum Basson, 1629), 232ss.; S. Episcopius, *Insíituliones theologicae,* IV, seção 2, c. 32; P. van Limborch, *Theol. christ.,* II, 17,25.

[55] K. G. Bretschneider, *Dogmatik,* I, 612ss.; nota do organizador: veja p. 270 n. 2. G. C. Knapp, *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche,* 2ª. ed., 2 vols. (Halle: Buchhandlung des Waisenhauscs, 1836), I, 260; H. Muntinghe, *Pars lheologiae christianae theoretica* (Hardervici: I. van Kasteel, 1800), §§I34ss.

[56] F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2ª. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), I, 207ss.; J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann. 1886-87), II, 123ss., 134ss.; A. D. C. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1837-38), II, 254; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), I, 353,398; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), II, §52; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 7Iss.

[57] J. Milton, *De doctrina Christiana,* org. Charles Sumner (Brunsvigae: F. Viewcg, 1827), I, c. 5, 6; TI: *A Treatise on Christian Doctrine: Compiled from Scripture Alone,* trad. Charles R. Sumner (Cambridge: J. Smith para Charles Knight, 1825).

[58] J. G. Walch, *Biblitheca theologica selecta,* I, 957ss.

[59] P. Hofstcdc de Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid* (Groningen: Scholtens, 1855), 160ss.

Uma terceira forma na qual o arianismo apareceu é o *socianismo.* Sua posição era de que o Pai é o único Deus verdadeiro. O Filho é um ser humano santo, criado por Deus mediante uma concepção sobrenatural imediata, e não existia antes dessa concepção. Ele foi criado com o propósito exclusivo de proclamar a lei para a humanidade. Depois de completar sua missão, foi elevado a uma posição no céu onde se tornou participante da graça divina. O Espírito não é mais do que um poder divino.[60] Esse socianismo se espalhou da Polônia até a Alemanha, Holanda, Inglaterra e América. Nos dois últimos países mencionados, seus representantes foram John Biddle, Nathanael Lardner, Teophilus Lindsey e Joseph Priestley, fundador da Sociedade Unitariana, e outros. Assim o socianismo se transformou em unitarismo.

O socianismo, no decorrer do tempo, provou ser incapaz de manter o sobrenaturalismo que, inicialmente, ele ainda aceitava. Jesus, mesmo sendo exemplar em sua piedade e moralidade, tornou-se uma pessoa comum. Com o tempo, o Cristianismo ficou completamente isolado de sua pessoa. O mesmo aconteceu no racionalismo[61] e na teologia moderna. Não havia mais qualquer lugar ali para a Trindade, a tríade de Pai, Filho e Espírito. Deus é um só e Jesus é um ser humano - embora formidável - comum.[62] Basicamente, até mesmo Ritschl ofereceu nada mais que uma nova forma de socianismo. Jesus foi um ser humano capacitado por Deus para estabelecer o reino do céu sobre a terra e posteriormente foi elevado à posição de Deus e Senhor da igreja.[63] Nessa interpretação totalmente racionalista da doutrina da Trindade, há, é claro, muito menos necessidade da graça divina, e, por isso, o Espírito Santo dificilmente é sequer mencionado. Sua divindade e, via de regra, também sua natureza pessoal, é negada.

O sabelianismo, também, aparece em diferentes formas. Assim como o arianismo, ele nega a "triplicidade" presente no ser divino, mas, ao contrário do arianismo, tenta assegurar a unidade não colocando o Filho e o Espírito fora do ser divino, mas absorvendo-os nele de modo que todas as distinções entre as três pessoas se desfazem. De acordo com a doutrina da Trindade ensinada pela igreja, são as propriedades pessoais do Pai, do Filho e do Espírito Santo, especificamente a geração e a procedência, que explicam as distinções que somos capazes de discernir. Quando essas propriedades pessoais são negadas, as três pessoas são separadas uma da outra e o triteísmo surge.

Na Antigüidade, os monofisitas João de Ascusnages e João Philopon[64] foram acusados desse erro, e, nos tempos medievais, o mesmo aconteceu com

---

[60] Catecismo Racoviano, q. 94-190; cf. S. Socinus, *Bibliotheca fratrum Polonorum quos unitários vocant,* 10 vols. (Irenopolis [Amsterdã]: Philalethes, 1656-92), I, 789ss.; J. Crell, *De uno Deo Paire libri duo* (Irenopolis [Amsterdã]: C. Fronerus, 1688); Segundo F. Trechsel, *Die protestanlischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* 2 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1839-44), II, 221ss., 233ss.

[61] J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theo/ogiae christianane dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §91.

[62] Cf., *e.g.,* T. J. Kielstra, *Het Godsdienstig Leven, 2".* ed. (Amsterdã: Van Kampen & Zoon, 1890), 39,47.

[65] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification andReconciliation,* 378.

[M] F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* II, 13ss.

Roscelin.[65] Mais tarde, uma queixa semelhante foi feita contra Th. Sherlock, que admitiu a presença, no ser divino, de três espíritos infinitos;[66] contra Roêll, porque ele se opôs à doutrina da geração do Filho;[67] e contra Lampe e Sibélio, porque eles se opuseram à fórmula "através da comunicação de essência".[68] Quando, além disso, o ser divino é interpretado em um sentido platônico-realista, o triteísmo se transforma em tetrateísmo, um erro do qual Damião de Alexandria foi acusado.[69] Porém, como é impossível conciliar essa Trindade de seres individuais separados com a unidade de Deus, essa unidade também pode ser preservada dizendo-se que Pai, Filho e Espírito Santo são a mesma pessoa ou ser. Esse [assim chamado] patripassionismo foi ensinado no século 2 por Praxeas. Ou, com Marcelo de Ancira e Photinus de Sirmium pode-se também interpretar o Filho e o Espírito como propriedades divinas, que, somente com o propósito de realizar a obra de criação e recriação, procedeu de Deus e se tornou auto-existente e pessoal. O Logos era, de fato, eterno como "razão imanente em Deus" (AÓyoc; ἐνδιάθετος). O Pai nunca esteve sem o Logos, aliás, ele era o "Logos Pai" (Λόγος πατρικός). No entanto, esse Logos se tornou Filho, o Logos expresso (προφορικός), somente no tempo. Como Filho e Espírito, Deus se estende no tempo e novamente retorna para si mesmo.[70] Desse movimento cíclico surge o monarquianismo modalista, que interpreta as três pessoas somente como três modos de auto-revelação do ser divino.

Esse, realmente, foi o ensino de Sabélio, uma interpretação do dogma da Trindade que continua retornando em épocas posteriores. Embora as especulações trinitárias de Erigena[71] e Abelardo[72] não tenham ficado ilesas a esse modalismo, ele é mais claramente evidente nas seitas panteístas dos tempos medievais, em Joachim de Floris [Fiore], Amalrik de Bena e David de Dinant, que distinguiram um período do Pai, um período do Filho e um período do Espírito, e consideraram o último período como estando próximo.[73] Na era da Reforma, foi o anabatismo que levantou oposição à doutrina da Trindade ensinada pela igreja. O verdadeiro Deus é o Deus de dentro; ele é o verdadeiro Cristo; e a Palavra, o Espírito em nós, é o verdadeiro Deus.[74] David Joris ensinou que Deus é um e se revela sucessivamente como Pai, Filho e Espírito no decurso

[65] Cf. Anselmo, *Epistola de incarnatione verbi,* in *Complete Philosophical and Theological Treatises ofAnselm of Canterhury,* trad. J. Hopkins e H. Richardson (Mineápolis: Banning, 2000), 265-94.

[66] J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta,* I, 972.

[67] A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VIII, sam., 10ss.; B. de Moors, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 735, 761-71.

[68] B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 744-55; A. Ypey, *Geschiedenis der Nederlandsche Herformde Kerk,* 4 vols. (Breda: W. van Bergen, 1819-27), III, 202 n. 84ss.; *Nederlandsch. Archief voor Kerkelijke Geschiedenis* 8 (1848): 419ss.

[69] F. C. Baur, *Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes,* II, 29ss.

[70] J. Schwanck, *Dogmengeschichte,* II^2, 135-50.

[71] J. S. Erigena, *On the Division ofNature,* trad. Myra L. Uhlfelder (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1976), livro I, 19ss.

[72] R Abelardo, *lntroductio ad theologiam,* I, 7.

[73] H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklänmg im Mittelalter,* II, 183-249.

[74] *E.g.,* Camillo, in F. Trechsel, *Dieprotestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* 2 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1839-44), II, 95ss.

dos três períodos de fé, esperança e amor, o primeiro começando com Moisés, o segundo com Cristo e o terceiro com ele mesmo.[75] No entanto, acima de tudo, foi Miguel de Serveto que gastou todo o poder de seu intelecto sobre esse dogma. Em três escritos[76] ele sujeitou a forma eclesiástica da doutrina da Trindade a uma pesada crítica, mas também tentou reconstruí-la sobre linhas positivas. Serveto não conseguiu encontrar palavras suficientemente agudas para condenar a doutrina eclesiástica da Trindade. Para sua mente, ela é triteísta, ateísta, "um monstro de três cabeças", "um Cérebro de três cabeças", "um Deus tripartido". Opondo-se a ela, ele parte da premissa de que o ser divino é indivisível e, portanto, que, para se manter a divindade de Cristo e do Espírito Santo não se pode falar em termos de pessoas, mas apenas de disposições, manifestações, modos divinos. O Pai é o ser divino *in toto,* o único Deus. No entanto, ele empregou o Logos, que já existia antes de Cristo - não, porém, como pessoa, mas como palavra, razão, pensamento - para se revelar na criação e no Antigo Testamento, e para se tomar humano em Cristo. O Logos, que *não* assumiu a natureza humana em Cristo, nele, tornou-se carne. Conseqüentemente, o Cristo humano é o verdadeiro Filho de Deus: Deus habita plenamente nele. Da mesma maneira, o Espírito Santo, que não é auto-existente e distinto do Logos, mas está compreendido nele, é o modo de autocomunicação divina. Por meio dele, Deus habita em todas as criaturas, comunicando sua vida a elas. No fim desse processo, a "Trindade" deixa de existir.[77]

Os elementos gnósticos e teosóficos que reaparecem aqui na doutrina da Trindade logo reapareceram completamente desabrochados em Bõhme, Zinzendorf e Swedenborg. Em Bõhme, a Trindade é resultado de um processo, cujas fundações e fatores causativos são as forças misteriosas da natureza, a chama da razão, a vontade na Divindade.[78] Embora Zinzendorf se considerasse um crente totalmente devotado à Trindade (*trinitariissimus*), ele, de fato, partiu de um conceito gnóstico dc Deus. Deus, como é cm si mesmo, é insustentável, oculto, incompreensível, mas se revela em Cristo. Este é o verdadeiro criador de todas as coisas, o YHWH do Antigo Testamento, que se tornou carne e é o objeto de nossa adoração. Nele, também, a Trindade é manifesta, não marcada pelas relações imanentes de geração e procedência *(etc.),* mas como uma família santa. A primeira pessoa é o Pai, o Espírito Santo é a mãe, Cristo é o Filho e o crente individual, como também a igreja como um todo, são recebidos nessa família como a noiva do Filho, que, de um modo totalmente realista, é criado

[75] F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* I, 44ss.; A. M. Cramer, *Nederlandsch Archief voor Kerkelijke Gerchiedenis,* 5 (1845): 1-145; 6 (1846): 289-368; *idem, Bijvoegselen tot de levensbeschrijving van David Joris* (Leiden: S. & J. Luchtmans, 1846).

[16] M. Servetus, *De trinitatis erroribus libri septem* (Hagenau: Secerius, 1531); *idem, Dialogorum de trinitate libri duo* (Hagenau: Secerius, 1532); *idem, Christianismi restitutio* (Vienne: Arnoullct, 1553).

[77] F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* 1, 65ss., 103ss., 120ss.; B. Riggenbach, "Servet, Michael", *PRE*[3], XVÜI, 228-36.

[78] J. Claassen e Jakob Bõhme, *Jakob Bõhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke,* 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885), II, 25ss.

a partir do lado e do sangue de Cristo, assim como Eva foi criada a partir do lado de Adão.[79]

Swedenborg tomou uma posição ainda mais radical contra a doutrina da Trindade. Para ele, assim como para Serveto, essa doutrina era triteísmo puro e simples. Deus é, de fato, um, mas, em Cristo, ele se tornou manifesto como Pai, Filho e Espírito Santo, que se relacionam entre si como alma, coipo e a atividade que procede dos dois.[80] Essa teosofia pavimentou o caminho para as teorias trinitárias da filosofia moderna. No sistema de Spinoza, com sua substância singular imutável, ainda não havia lugar para isso. Na filosofia de Kant, as três pessoas são substituídas por três qualidades: a verdadeira religião é fé em Deus como legislador santo, bom governador e justo juiz.[81] Schleiermacher sujeitou o dogma da Trindade a críticas severas e reconheceu nele apenas um elemento verdadeiro, a saber, que tanto na pessoa de Cristo quanto no Espírito comum da igreja Deus está unido com a humanidade.[82] De acordo com Schelling e Hegel, o dogma contém uma profunda verdade filosófica, que eles interpretam da seguinte maneira: Deus é mente, pensamento, idéia. Portanto, pertence à sua natureza formar uma concepção de si mesmo, pensar a si mesmo, objetivar a si mesmo.

O conteúdo desse pensamento, porém, não pode ser uma idéia, como acontece conosco, mas tem de ser realidade. Deus, portanto, ao pensar a si mesmo, produz e objetiva a si mesmo, e faz isso na forma do mundo, que é o verdadeiro Filho de Deus, e, a partir desse ato de auto-objetivação, Deus retorna no Espírito e por meio da consciência da humanidade para si mesmo.[83] Strauss percebeu a grande diferença entre essa especulação e a doutrina da Trindade ensinada pela igreja,[84] apesar de muitas pessoas ainda terem prazer nessa elaboração filosófica.[85] Outros sc contentam cm distinguir três potências, momentos ou forças na personalidade única de Deus[86] e, assim, chegam ao reconhecimento de uma Trindade divina de revelação: Deus na natureza (criação), na História (Cristo) e na consciência (igreja).[87] Avessos à metafísica, que consideram sem valor e até

[79] H. Plitt, *Zinzendorfs Theolog)',* 3 vols. em 1 (Gotha: F. A. Perthcs, 1869-74), I, 21 lss.; II, 24, 133ss.; III, 14ss.

[80] E. Swedenborg, *The Triie Christian Religion* (Filadélfia: J. B. Lippincott, 1896), 241ss.

[81] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Grcenc e Hoyt Hudson (Nova York: Harper Torchbooks, 1960), 131.

[82] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §§170-72; cf. também R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik,* §368; A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grimdsãtzen dargestellt,* §§103ss.; J. H. Scholten, *De Leer Hervormade Kerk in Hare Grondbeginselen,* II, 238.

[83] F. W. Schelling, *Ausgewãhlte Werke,* I, 5, p. 294; I, 6, p. 28; I, 7, p. 56ss.; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (palestras de 1831), in *Sámtliche Werke,* XV, 136ss., 145ss. *{Werke,* XI, 120ss., 129ss.); *Sámtliche Werke,* XVI, 181ss.; *{Werke,* XII, 181ss.).

[84] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 492ss.

[85] A. E. Biedcrmann, *Christliche Dogmatik,* §159; O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre{*Berlim: G. Reimer, 1888), §122.

[86] F. W. J. Schelling, em seu último período; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), §§23ss.; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 438-46.

[87] K. A. von Hase, *Hutterus redivivus* (Helsingfors: A. W. Grõndahl, 1846), §70; W. M. L. de Wette, *Biblische Dogmatik,* 3ª. ed. (Berlim: G. Reimer, 1831), 71.

mesmo prejudicial à vida de fé, eles evitam inferir a existência de relações ontológicas imanentes no ser divino a partir da auto-revelação de Deus em Cristo e a partir de sua autocomunicação no Espírito Santo. Eles se recusam a aceitar os elementos teológicos que estão contidos não somente na doutrina da igreja, mas também, sem dúvida, no ensino da Escritura, e tentam retratá-los como especulação inútil.[88]

TERMINOLOGIA TRINITÁRIA

Além da linguagem da Escritura?

[222] Desde o início, a igreja cristã tomou um caminho diferente. Para a igreja, a doutrina da Trindade era o dogma e, portanto, o mistério *par excellence.* A essência do Cristianismo - a absoluta auto-revelação de Deus na pessoa de Cristo e a absoluta autocomunicação de Deus no Espírito Santo - só podia ser mantida, conforme acreditava a igreja, se ela tivesse seu fundamento e princípio fundamental na Trindade ontológica. Conseqüentemente, logo que os dados apresentados para esse fim na Escritura se tomaram objeto de reflexão teológica, surgiu a necessidade de vários termos e expressões que não ocorrem na Escritura, mas são indispensáveis para o duplo propósito de expressar, embora de maneira imperfeita, a verdade [da fé trinitária] e de sustentá-la diante de más interpretações e oposição. De fato, o uso de termos extrabíblicos foi condenado pelos arianos e pelos representantes de muitas escolas de pensamento em tempos posteriores, tais como os socinianos, os anabatistas, os remonstrantes, os [assim chamados] teólogos bíblicos e outros. A teologia cristã, porém, sempre a defendeu como adequada e valiosa.[89] A Escritura, afinal, não nos foi dada simplesmente para que a repetíssemos, como papagaios, mas para que a processássemos em nossa mente e a reproduzíssemos em nossas próprias palavras. Jesus e os apóstolos a usaram dessa maneira. Eles não apenas citavam a Escritura palavra por palavra, mas também, por um processo de raciocínio, extraíam inferências dela. A Escritura não é um livro de estatutos nem um manual de teologia, mas a fonte fundamental da teologia. Por ser a Palavra de Deus, não somente suas palavras exatas, mas também as inferências legitimamente extraídas dela têm autoridade divina.[90] Além disso, a reflexão sobre a verdade da Escritura e a atividade teológica relacionada a ela de nenhum modo seria possível sem o uso de terminologia extrabíblica. Esses termos e expressões extrabíblicos são usados não somente na doutrina da Trindade, mas também em conexão com todos os outros dogmas e em toda a disciplina da teologia. Portanto, envolvido no uso desses termos está o direito cristão de reflexão independente e o direito de existência

[88] A. von Iíarnack, *What Is Christendom?,* trad. Thomas Bailey Saunders (Nova York e Evanston: Harper and Row, 1957), 141-57; J. Kaftan, *Doginatik,* 4ª. ed. (Tübingen: Mohr, 1902), §21.Th. Hàring, *The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), II, 708ss.

[89] Agostinho, *The Trinity,* VI, 10; Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* I, q. 29, art. 3; J. Calvino, *Institutos,* I.xiii.5; B. de Moor, *C/mm. in Marckii Comp.,* I, 710-12; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 191-95; J. Gerhard, *Loci theol.,* III, c. 2; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* II, 149ss.

[90] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics.* I, pp. 631-632 (n°. 159).

da teologia. Finalmente, o uso desses termos não tem o objetivo de tornar possível a introdução de novos - extrabíblicos ou antibíblicos - dogmas, mas, pelo contrário, o de defender a igreja de toda heresia. Sua função é muito mais negativa do que positiva. Eles marcam as fronteiras dentro das quais o pensamento cristão deve agir para preservar a verdade da revelação. Sob a aparência externa de ser escriturística, a [assim chamada] teologia bíblica sempre se afastou da Escritura, enquanto a ortodoxia eclesiástica, com sua terminologia extrabíblica, é consistentemente justificada como escriturística.

Dessa maneira, também na doutrina da Trindade testemunhamos o surgimento gradativo de termos incomuns, tais como ó[ioouoio<;, oúoca, ǘuap^iç, ínT'oataaiç, irpóocoiroy, yévvav, ipíaç, *unitas, trinitas, substantia,personae, nomina, gradus, species, formae, proprietates,* e assim por diante. Inicialmente, o significado desses termos estava longe de ser preciso e claro. O termo oùoía (ser) era empregado como uma regra para fazer referência ao ser de Deus, embora, nas obras de Orígenes, Atanásio e Gregório de Nissa, ainda servisse freqüentemente para descrever as três pessoas nesse ser. Atanásio, em sua polêmica contra o sabelianismo, defendeu-se expressamente dizendo que o Filho não é ^lovoouoioç (de uma substância), mas 6[í,OOUOLOÇ (da mesma substância) que o Pai.[91] Do mesmo modo o termo ǘiróaxaoiç (substância; subsistente) às vezes era usado para indicar o ser único e, às vezes, para denotar as três pessoas. Em harmonia com essa prática, as pessoas às vezes falavam em uma "hipóstase" em Deus e, às vezes, em três "hipóstases". No entanto, o sabelianismo meramente considerava as [três] pessoas como modos revelatórios do ser único. Para se opor a essa interpretação, a igreja tinha de enfatizar que essas pessoas eram realmente "subsistências" que existem no ser divino. Para isso, a palavra ǘTTÓoxaoiç [que, assim, tornou-se equivalente de "pessoa"] era usada. Basílio, em sua carta *Concerning Ousia and Hypostasis* produziu grande uniformidade no uso desses termos ao empregar oi'ioLa para designar o ser ou a essência de Deus e ǘrróoiaoiç ou TTpóocoTrov para designar as três pessoas. Conseqüentemente, toda í)7TÓoraoiç tem sua própria subsistência exclusiva CíÔlk ǘuap^iç), e é distinta das outras pessoas por "traços peculiares", "propriedades", "elementos distintivos", "sinais", "marcas", "características" e "formas". Essa terminologia é contínua na linguagem dos dois Gregórios, João Damasceno, na teologia grega e na Igreja Grega em geral.[92]

No Ocidente, a confusão foi menos ampla. Tertuliano tinha estabelecido o uso dos termos *essentia* e *substantia* para o ser ou essência, e o termo *persona* ou *subsistentia* para as pessoas.[93] Essa terminologia foi posteriormente usada

[91] Atanásio, *Statement ofFaith, NPNF (2),* IV, 83-85.

[92] D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* V, c. lss.; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II², 99, 151ss.; I. A. Dorner, *Histoiy of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* II, 313ss.; A. von Harnack, *History of the Dogma,* IV, 83; E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas On Christianity* (Nova York: Harper and Brothers, 1957), 275-82.

[93] A. von Harnack, em seu *History of Dogma,* IV, 89, n.2, argumenta que, para Teriuliano, o significado de *substantia persona* foi pego por empréstimo de "noções jurídicas e políticas", e que *substantia,* então, tinha o significado de uma economia ou capacidade (*vermògen*) que as três pessoas compartilham entre si. Porém, R.

pelos grandes mestres da igreja e nos credos. Hilário, em sua obra *De trinitate,* fala constantemente de uma *essentia, subsíantia, natura, genus* e de três *personae* que são distintas umas das outras por suas *proprietates* (propriedades) pessoais. Agostinho desaprovou a prática de traduzir a palavra grega {móaraaiç pela palavra latina *subsíantia.* As palavras latinas *subsíantia* e *esseníia* não são estritamente paralelas às palavras gregas ὑπόστασις e οὐσία. Em latim, não se pode falar de *uma essentia* e de três *substaníiae. Subsíantia*, e não *esseníia,* é o equivalente latino à palavra grega oúaía, e *esseníia* ainda soava estranho e incomum aos ouvidos latinos. Como resultado, as expressões *uma subsíantia* (uma substância) e *três personae* (três pessoas) foram mantidas em latim. Agostinho, porém, tentou evitar completamente *subsíantia,* tanto para designar o "ser" divino quanto para designar as "pessoas" divinas. A razão era que, em latim, a palavra *subsíantia* denota aquilo que existe por si mesmo e é portador de atributos, o sujeito imutável em distinção aos seus "acidentes". Como essa dicotomia não pode ocorrer em Deus, pois nele essência e atributos coincidem, Agostinho considerou melhor descrever o ser divino como *esseníia*.[94] Além disso, assim como, no Oriente, foi necessário, diante do sabelianismo, enfatizar a auto-existência (ὑπόστοοιç) das três pessoas, assim também, no Ocidente, diante do arianismo, foi necessário sustentar que as três pessoas não eram três *subsíantiae,* mas três *personae.* O escolasticismo, expandindo essa terminologia, estabeleceu um esquema fixo que foi posteriormente adotado pelos teólogos em geral, inclusive os reformados. De acordo com esse esquema, há, em Deus, apenas um ser, uma essência, uma natureza (*unitas naíuraé),* e há três pessoas, uma Trindade de pessoas. Dentro desse ser, essas três pessoas são uma, consubstanciais, co-existenciais e existem reciprocamente umas nas outras (è|iirЄpixcoTrr)Giç, *circumincessio personarum*). No entanto, essas três pessoas são distintas. Pois, em Deus, há "duas emanações, uma através da natureza e outra através da vontade; três hipóstases: Pai, Filho e Espírito Santo; quatro relações: paternidade, filiação, procedência ativa e passiva; cinco noções: inacessibilidade, paternidade, filiação, procedência ativa e passiva; e três propriedades pessoais, o Pai, que é não-gerado, o Filho, que é gerado, e o Espírito Santo, que é procedido".[95]

Seeberg (*Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 vols. [Erlangen & Leipzig: A, Deichert (G. Bõhme), 1895-98], I, 87) e F. Loofs *(Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 155; e "Christologie, Kirchenlehre", *PRE',* IV, 40) questionam isso. Até mesmo Schlossmann *{Persona und vpóowmv im Recht und im christlichen Dogmatik* [Kiel: Lipsius & Tischer, 1906]) nega que *persona* e *subsíantia* na doutrina da Trindade tenham sido derivadas do sistema legislativo. Ele crê, porém, que o uso de *persona* surgiu originalmente apenas a partir de uma "necessidade puramente estilística" para evitar o uso excessivo das palavras Pai, Filho e Espírito Santo, e que também a palavra grega wróataoiç, como, digamos, a palavra irpâv^a, inicialmente tinha um significado muito vago e geral. Contra essa posição, veja R. Seeberg *(Theologische L. Blatt,* 22 de janeiro de 1906), que deixa claro que tanto no Oriente quanto no Ocidente houve uma necessidade *lógica* (e não meramente estilística) de distinguir entre a "essência" e as "pessoas".

[94] Agostinho, *The Trinity,* V, 8; VII, 4.

[95] Boaventura, *Breviloquium,* I, c. 3, 4; cf. Anselmo, *Monologion,* c. 29ss.; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 22ss.; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 27-32.

Essência e pessoa

Para uma verdadeira compreensão da doutrina da Trindade, três questões devem ser respondidas: Qual é o significado da palavra "essência"? O que se quer dizer com a palavra "pessoa"? E qual é a relação entre "essência" e "pessoa" e entre as pessoas entre si? Por exemplo, para o termo "ser", Aristóteles definiu oúaía como "uma classe de coisas que não estão presentes em um sujeito, nem a ele se pode aplicar, tais como um homem individual ou um cavalo individual".[96] Inicialmente, era assim que a palavra era usada na teologia e aplicada tanto às três pessoas quanto ao ser divino único. Gradualmente, porém, oúoía foi usada em outro sentido e se tornou o termo que designa a essência ou natureza de uma coisa, o que Aristóteles havia chamado de "o ser de uma coisa". E assim ela se tornou *um* sinônimo para natureza (<|)úoiç). Como (j)ÚƟLç é derivado de *tywai* e (j)úco (tornar-se ou ser por natureza), assim como *natura* vem de *nasci* (ser nascido), alguns autores a consideraram menos adequada para descrever o ser ou natureza de Deus.[97] Não obstante, a palavra, como a palavra "natureza", tornou-se corrente na teologia e foi apoiada por 2Pedro 1.4. Dessa maneira oúoía, tjjúaiç, *substantia, essentia* e *natura* tornaram-se os termos regulares para designar uma essência divina, a divindade em geral, totalmente independente de sua "subsistência" e de seus "modos de subsistência", e, portanto, para designar a natureza divina como comum a todas as três pessoas. Essa é uma essência divina simples e essencialmente distinta de toda existência criada e possui todos os atributos que anteriormente discutimos.

A distinção entre essa essência divina e as três pessoas em Deus tem sua analogia na vida das criaturas. Aqui, também, fazemos uma distinção entre a natureza das pessoas e as próprias pessoas. Paulo, João e Pedro possuem a mesma natureza humana, mas, como pessoas individuais, são distintas dessa natureza e entre si.[98] Mas um perigo duplo imediatamente se apresenta neste ponto. De acordo com o nominalismo, "ser" - aquilo que é comum ou universal em qualquer categoria considerada - não é mais que um "nome", um conceito ou termo. Conseqüentemente, na doutrina da Trindade, essa filosofia conduz ao triteísmo. O realismo excessivo, por outro lado, associa a palavra "essência" a alguma coisa subsistente que está atrás ou acima das pessoas, e, assim, conduz ao tetrateísmo ou sabelianismo. Nem mesmo Gregório de Nissa foi totalmente bem-sucedido em superar esse realismo exagerado. Para fundamentar o argumento de que Deus é um e não podemos falar em três deuses, ele negou a aplicabilidade de número até mesmo às criaturas finitas. De acordo com ele, é errado falar no plural daqueles que compartilham uma única natureza e, assim, falar de muitas pessoas.[99] Isso, porém, é negligenciar a diferença essencial entre

---

[96] Aristóteles, *Categoriae* la, in *The Works ofAristotle,* trad. E. M. Edghill, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1928).

[97] [Pseudo-] Gregório de Nazianzo, "Ad Evagrium" (nota do organizador: "Epist. 26", in PG 46:1102-7; reconhecido ali como "*nongenuinus*"); Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* c. 2.

[98] Basílio, *Epist.* 43, *NPNF* (*2*), VIII, 146.

"Gregório de Nissa, "To Ablabius", *NPNF(2),* V, 529-30; cf. D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* IV,

Deus e suas criaturas. Sem dúvida, há uma analogia entre a natureza humana e a divina. Por causa dessa analogia é próprio, para nós, falar em "natureza" também com referência a Deus. Ao mesmo tempo, essa analogia também pressupõe uma diferença muito importante. O conceito de natureza dos seres humanos é genérico. De fato, a natureza humana existe não fora e acima, mas *nas* pessoas, *nos* indivíduos. No entanto, ela existe em cada ser humano de maneira única e finita. Assim como os deuses do politeísmo, os seres humanos são de substância semelhante, mas não da mesma substância ou de uma substância. A natureza humana como existe em diferentes pessoas nunca é total e qualitativamente a mesma. Por essa razão, as pessoas não são somente distintas, mas separadas. Em Deus, tudo isso é diferente. A natureza humana não pode ser concebida como um conceito genérico abstrato, nem existe como uma substância fora, acima e/ou por trás das pessoas divinas. Ela existe *nas* pessoas divinas e é total e qualitativamente a mesma em cada pessoa. As pessoas, embora sejam distintas, não são separadas. Elas são a mesma em essência, uma em essência, e o mesmo ser. Elas não são separadas pelo tempo, pelo espaço ou por qualquer outra coisa. Todas elas participam da mesma natureza e perfeições divinas. É uma e a mesma natureza divina que existe em cada pessoa individualmente e em todas elas coletivamente. Conseqüentemente, há, em Deus, apenas um ser eterno, onipotente e onisciente, que possui uma mente, uma vontade e um poder.[100] O termo "ser" ou "natureza", conseqüentemente, sustenta a verdade da unicidade de Deus, que é assim consistentemente caracterizada na Escritura, implicada no monoteísmo e defendida também pelo unitarismo. Sejam quais forem as distinções que possam existir no ser divino, elas não podem e não devem diminuir a unidade da natureza divina. Pois, em Deus, essa unidade não é deficiente e limitada, mas perfeita e absoluta. Entre as criaturas, a diversidade, pela natureza do caso, implica um grau de separação e divisão. Todos os seres criados necessariamente existem no espaço e no tempo e, portanto, vivem lado a lado ou seqüencialmente. Entretanto, os atributos de eternidade, onipresença, onipotência, bondade e assim por diante, por sua própria natureza, excluem toda separação e divisão. Deus é unidade e simplicidade absolutas, sem composição ou divisão, e essa unidade não é de natureza ética ou contratual, como entre os seres humanos, mas absoluta; não é acidental, mas essencial ao ser divino.

[223] A glória da confissão da Trindade consiste, acima de tudo, no fato de que essa unidade, embora seja absoluta, não exclui, mas inclui diversidade. O ser de Deus não é uma unidade ou conceito abstrato, mas uma plenitude de existência, uma abundância infinita de vida, cuja diversidade, longe de diminuir a unidade, a desenvolve em seu mais pleno sentido. Na teologia, as distinções dentro do ser divino - às quais a Escritura se refere pelos nomes Pai, Filho e Espírito - são chamadas de "pessoas". No Oriente, os teólogos inicialmente usaram

c. 9; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II^2, 156ss.; I. A. Dorncr, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* II, 315ss.; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit verteidigt,* 2ª. ed., 2 vols. (Münster: Theissing, 1878), III, 85ss.

[100]Credo Atanasiano, 9-18.

a palavra Trpóocouov para pessoa, uma palavra que corresponde ao hebraico ü"3D, que significa face, aparência externa, função. No entanto, essa palavra estava sujeita a má interpretação. Sabélio ensinou que uma oùoía ou ùTTÓOTOOLÇ assumiu TTpóawua ou faces diferentes. Desafiando essa interpretação, os pais da igreja argumentaram que as três TrpóowiTa no ser divino não eram simplesmente aspectos externos ou modos de revelação, mas "irpócrcoTia enipostáticas", que consistiam em ***hypostases.*** Desse modo, -rrpóoQTrov foi substituido por ÚTTÓOTOOLÇ, palavra que significa, antes de tudo, "base, subestrutura, firmeza", e segundo, aquilo que é real e não consiste meramente em aparência, ou aquilo que existe independentemente e em distinção dos "acidentes" inerentes a qualquer outra coisa.[101]

No Ocidente, foi usada a palavra latina "persona", uma palavra que, antes de tudo, significa "máscara" e, assim, veio a descrever o papel de um ator. Daí começou a se referir à condição, qualidade ou capacidade na qual uma pessoa agia, e, em jurisprudência, significa a obediência de uma pessoa à lei. Esse termo, conseqüentemente, também era totalmente vago, e, cm Tertuliano, tornou-se ainda mais intercambiável com palavras como "nome", "espécie", "forma", "grau", "coisa". A palavra, porém, foi conservada em latim mesmo depois que o termo oriental TTpóoamov havia sido substituído por ímóaxaoiç, pois a palavra òiróoiaaiç não tinha um equivalente em latim. O termo "substantia" não serviria, porque já era usado para significar "essência". Essa diferença na terminologia, porém, repetidamente ocasionou mal-entendidos entre o Oriente e o Ocidente. Os gregos associaram a palavra latina *persona* à sua palavra npóoürrrov e os latinos, por sua vez, entenderam ímóoTaoiç como significando *substantia.* Cada parte criticou a outra pela pobreza de sua linguagem. Basicamente, porém, ambas as partes ensinavam a mesma coisa, isto é, que as três pessoas divinas não são "modos", mas "subsistências". Assim, na linguagem da igreja, a palavra irpóoQTrov ou *persona* adquiriu como elemento essencial a qualidade de auto-existência, ùTÒGiaoic, subsistência. Em Atanásio e nos capadócios, a palavra ímóoTctoiç ainda tem esse significado. No entanto, mais tarde, a palavra *persona* ganhou ainda outra característica. Se a palavra *persona* significa nada mais do que mróaTomç, auto-existência, em distinção a "acidente", então ela também pode ser usada para designar *coisas.* Na controvérsia cristológica os teólogos foram forçados, diante do nestorianismo e do monofisismo, a delinear uma definição mais exata das palavras "natureza" e "pessoa". Assim, em *Concerning the Two Natures and One Person of Christ,* uma obra atribuída a Boethius, *persona* foi definida como "uma substância individual que possui uma natureza racional". A palavra "persona" agora expressa duas coisas: auto-existência e racionalidade (ou auto-consciência). Esse é seu significado no escolasticismo,[102] assim como nas obras dos antigos dogmáticos católicos romanos, luteranos e reformados.[103]

[101] Cf. também o uso da palavra ÚTTÓOTOOLÇ no Novo Testamento (2Co 9.4; 11.17; Hb 1.3; 3.14; 11.1); e veja H. Cremer, *Diblico-Theological Lexicon ofNew Testament Greek,* veja v. "imóoxaoiç".

[102] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 23 (cf. 25, 26); Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 29; Boaventura, *Sen/., 1,* dist. 23, q. I; e dist. 25.

[103] D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* IV, c. 9; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology ofthe Evan-*

"Personalidade" em Deus

Na filosofia e na psicologia modernas, porém, uma concepção muito diferente de personalidade emergiu. Em primeiro lugar, os estudiosos começaram cada vez mais a crer que a personalidade só pode ser o modo de existência de seres finitos e, portanto, que, com relação a Deus, não se pode falar em personalidade, nem em autoconsciência, nem em autodeterminação.

Se Deus existe, ele é nada mais do que uma força e energia todo-poderosa, presente em toda parte, inconsciente, presente em todas as coisas. Segundo, na psicologia, surgiu a idéia de que nem mesmo a personalidade humana, de nenhuma maneira, implica existência independente. "Eu-idade", a alma, não é uma substância, mas meramente o conjunto nominalista de fenômenos psíquicos, e o que é chamado de personalidade é apenas o modo passageiro de existência do ser individual, chamado de humano. Terceiro, disso inferiu-se que a personalidade, interpretada como o estágio mais elevado no desenvolvimento do ser humano, é o objetivo final que um ser humano tem de se esforçar para alcançar, o maior bem que uma pessoa pode esperar obter. "A personalidade", escreveu Goethe, "e somente a personalidade é a mais elevada felicidade que pode ser alcançada pelos terráqueos". Quarto, isso naturalmente levou ao culto ao herói e à deificação daqueles indivíduos que tinham alcançado esse ápice de desenvolvimento e obtido a individualidade. Associada a essa interpretação, na mente de alguns, está a esperança de que esses seres humanos, que, por meio de grande esforço, alcançaram esse pináculo de desenvolvimento, alcançarão - aqui ou no porvir - imortalidade (doutrina da imortalidade condicional).

Ora, até mesmo no caso dos seres humanos esse conceito de personalidade toma a situação mais fácil e confortável se, por nenhuma outra razão além dessa personalidade, o "eu-idade" for algo diferente e algo mais que o conjunto de fenômenos psíquicos. Mas isso é ainda muito menos aplicável na doutrina da Trindade. Aqui o termo "pessoa" tem um significado próprio. Até mesmo a definição de Boethius se encaixa melhor na doutrina de Cristo do que na da Trindade. Os teólogos mais consistentes do passado sempre tiveram consciência disso. Ricardo de São Vítor rejeitou essa definição porque ela fala de "substância individual", e, portanto, define "pessoa" como "a existência incomunicável da natureza divina".[104] Calvino definiu "pessoa" simplesmente como "subsistência na essência de Deus".[105] Todos reconheceram a verdade da declaração de Agostinho: falamos de pessoas "não para expressar aquilo que é, mas apenas para não manter silêncio".[106] No dogma da Trindade, a palavra "pessoa" significa simplesmente que as três pessoas no ser divino não são "modos", mas têm uma existência distinta

gelical Lutheran Church, 132ss.; T. Beza, *Tractatiionum theologicariim,* I, 646; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, 13; S. Maresius, *Syst. theol.,* III, 7; *Synopsispurioris theologiae,* VII, 8.

[104] Ricardo de São Vítor, *De trinitate,* IV, 21.

[105] J. Calvino, *Institutos,* I.xiii.6; cf. H. Alting, *Theologiaproblemático nova,* III, q. 31.

[106] Agostinho, *The Trinity,* V, 9; VI, 10; cf. Anselmo, *Monologion,* c. 37, 38; J. Calvin, *Instituías,* I.xiii.2-4; C. Braun, *De Begriff "Person" in seiner Amvendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnai ion* (Mainz: F. Kirchheim, 1876).

própria. A ênfase aqui de maneira nenhuma está sobre os elementos de racionalidade e autoconsciência, pois isso decorre naturalmente do fato de que as três pessoas têm o mesmo ser e os mesmos atributos e, portanto, o mesmo conhecimento e sabedoria. O que é expresso no termo "pessoa", porém, é que a unidade do ser divino se abre em uma existência tripla. Ela é "uma unidade que extrai a Trindade de dentro de si mesma". As pessoas não são três modos revelacionais da personalidade divina única. O ser divino é tripessoal precisamente porque é a personalidade divina absoluta.

Nos seres humanos, testemunhamos apenas uma fraca analogia da personalidade divina. A personalidade, nos seres humanos, surge apenas porque eles são sujeitos que se confrontam como objeto e unem os dois (sujeito e objeto) em um ato de autoconsciência. Portanto, três momentos constituem a essência da personalidade humana. Usamos a palavra "momentos" deliberadamente: em nosso caso, são apenas momentos. Em Deus, porém, como ele não está sujeito ao espaço e ao tempo, à extensão e à divisão, esses três momentos não são momentos, mas "hipóstases", modos de existência de um e do mesmo ser. Essa comparação entre a personalidade divina e a humana, porém, é deficiente em ainda outro aspecto. A natureza humana é rica demais para ser incorporada em apenas um indivíduo. Ela está, entretanto, presente em muitas pessoas, e alcança seu pleno desenvolvimento apenas na humanidade como um todo. A natureza divina, semelhantemente, desenvolve sua plenitude nas três pessoas, mas, em Deus, essas três pessoas não são indivíduos uns ao lado dos outros e separados uns dos outros, mas uma autodiferenciação tripla dentro do ser divino. Essa autodiferenciação resulta do autodesdobramento da natureza divina em personalidade, tornando-a, assim, tripessoal. No caso da natureza humana, há um processo dual de desdobramento: no indivíduo, a natureza humana se desdobra em muitos indivíduos, que, por sua vez, juntos, constituem uma unidade ou personalidade, assim como Cristo e a igreja, juntos, constituem uma pessoa plenamente desenvolvida (ICo 12.12; Ef 4.13). Ora, esse desdobramento dual, que, na humanidade, não pode ser outro senão esse, é singular em Deus: o desdobramento de seu ser em personalidade coincide com o desdobramento de seu ser em três pessoas. As três pessoas são a personalidade divina única trazida ao pleno autodesdobramento, um autodesdobramento que surge do ser divino pela sua própria agência e a partir de si mesmo.

[224] A partir desse relato podemos ter uma idéia de como responder à questão a respeito da relação entre o ser (essência) e a pessoa e entre as pessoas entre si. Em Tertuliano, as três pessoas são de uma substância, de uma condição, de um poder, e, juntas, constituem o Deus único. Elas são três "não em *status,* mas em grau", embora "um Deus a partir de quem esses graus, formas e aspectos são definidos no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Há "distinção e distribuição, mas não contradição ou divisão". Atanásio e os capadócios definem as *hipóstases* como "modos de subsistência" (xponoi imápÇeuç), dizendo, com isso, que, embora sejam um em ser, cada uma delas tem uma existência

própria e, portanto, difere no modo de sua existência. Portanto, a distinção entre ser (essência) e pessoa e entre as pessoas entre si se esgotou em suas relações recíprocas no fato de ser Pai, Filho e Espírito, nas seguintes propriedades: paternidade (áyevvrioia, não-geração), filiação (yévvriaic;, geração) e santificação (ἐKuopeuoiç, procedência).

Tudo isso foi desenvolvido detalhadamente por Agostinho. Ele não deriva a Trindade a partir do Pai, mas da unidade da essência divina, nem a concebe como acidental, mas como uma característica do ser divino. Pertence à própria essência de Deus ser trino. Nesse sentido, a personalidade é idêntica ao próprio ser de Deus. "Pois, para Deus, não é uma coisa ser e outra coisa ser uma pessoa, mas tudo é a mesma coisa" *{De trin.,* VII, 6). Pois, se o ser pertencesse a Deus em um sentido absoluto e a personalidade em um sentido relativo, as três pessoas não poderiam ser um ser. Cada pessoa, portanto, é idêntica a todo o ser e igual às outras duas ou às três juntas. No caso dos seres criados, isso é diferente. Uma pessoa não é igual a três, mas, como diz Agostinho, "em Deus não é assim, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo, juntos, não são um ser maior que o Pai sozinho ou o Filho sozinho, mas essas três substâncias ou pessoas, se devem ser assim chamadas, são, ao mesmo tempo, iguais a cada uma individualmente" *{De trin.,* VII, 6). "Na excelsa Trindade, um é igual aos três juntos e dois não são mais do que um. Além disso, elas são infinitas em si mesmas, de forma que cada [pessoa] está em cada [pessoa], e todas estão em cada uma, e todas são uma" *{De trin.,* VI, 10) A trindade em si é tão grande quanto cada pessoa nela *{De trin.,* VIII, 1). Conseqüentemente, a distinção entre ser e pessoa e entre as pessoas entre si não pode estar em uma substância, mas apenas nas relações mútuas. "Portanto, o que quer que seja dito a respeito de Deus com respeito a si mesmo é dito também de cada pessoa individualmente, isto é, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e, ao mesmo tempo, da própria Trindade, não no plural, mas no singular" *{De trin.,* V, 8). "Além disso, o que quer que se diga a respeito de cada uma das pessoas da Trindade, não se diz de forma alguma com referência a ela mesma, mas em relação uma à outra ou em relação à criatura, e, portanto, é óbvio que isso é dito com respeito às suas relações, não com respeito à sua essência" *{De trin.,* V, 11). A teologia posterior, conseqüentemente, afirmou que "ser" e "pessoa" não diferem essencialmente, mas "em razão", não, porém, em mero raciocínio, isto é, racionalidade, ou nominalmente, como cria Sabélio, mas em análise racional objetiva. A diferença não consistia em uma substância, mas apenas nas relações, mas essa distinção está baseada na revelação, e, portanto, é objetiva e real. A diferença realmente existe, a saber, no modo de existência. As pessoas são modos de existência dentro do ser. Portanto, as pessoas diferem entre si como um modo de existência difere de outro, ou - como diz a ilustração - como a palma da mão aberta difere do punho cerrado.[107]

[107]Tomás dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 28ss.; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* IV, c. 10, 11; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* I, 350ss.; J. Calvino, *Institutos,* I.xiii.6, 16-20; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, 21ss.; B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 713ss.; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* III, q. 27.

DISTINÇÕES ENTRE AS TRÊS PESSOAS

Se essa distinção entre "ser" e "pessoa" e entre as pessoas entre si tiver de ser traduzida em uma só palavra ou frase, de fato, não há muito mais a ser dito sobre isso. No entanto, toda a distinção se torna mais clara quando entramos nas relações que produzem essa diferenciação no ser divino. Embora a Escritura seja rigorosamente monoteísta, ela atribui uma natureza divina e perfeições divinas também ao Filho e ao Espírito Santo e os coloca em pé de igualdade com o Pai. O Pai, o Filho e o Espírito, conseqüentemente, são sujeitos distintos na essência divina única. Como tais, eles possuem nomes diferentes, propriedades pessoais distintas e sempre aparecem em certa ordem, mas em suas relações "internas" e "externas". A distinção das pessoas individuais, portanto, surge totalmente das assim chamadas "propriedades pessoais": (1) paternidade ("não-geração", geração ativa e procedência ativa); (2) filiação (geração passiva, procedência ativa); (3) procedência ou procedência passiva. Esses atributos pessoais, pela natureza do caso, não acrescentam nada substancialmente novo ao ser. Uma pessoa humana que se torna pai não muda fundamentalmente, apenas age em relação àquilo que, anteriormente, era estranho para ela. Da mesma maneira, o ser divino não é substancialmente diferente do ser do Pai, do Filho e do Espírito, mas apenas relacionalmente. O mesmo ser é, e é chamado, de "Pai" quando é entendido em sua relação com o mesmo ser na pessoa do Filho. As pessoas diferem individualmente apenas no fato de que uma é Pai, a outra é Filho e a terceira é Espírito.

Uma analogia fraca, mas que pode ser útil, ocorre entre os seres humanos. Entre nós, paternidade e filiação, embora sejam apenas um relacionamento, pressupõem um sujeito pessoal individual que é o possuidor de uma ou outra parte dessa relação, mas que existe de várias formas fora dessa paternidade e dessa filiação. A paternidade é apenas um atributo incidental do ser humano: alguns homens nunca se tornam pais, e aqueles que se tornam, por um longo tempo antes desse evento, não eram pais, e, gradualmente, depois desse evento, deixam de ser pais. Portanto, nossa humanidade como homens está longe de ser esgotada pelo fato de sermos pais ou filhos. No entanto, não é assim no ser divino. Nele, ser Deus e personalidade coincidem completamente. "Assim como, para ele, ser é ser Deus, ou ser grande e bom e assim por diante, assim também, para ele, ser Deus é ser pessoal."[108] Em cada uma das três pessoas, podemos dizer, o ser divino é completamente co-extensivo como ser do Pai, do Filho e do Espírito. Paternidade, filiação e procedência, longe de serem propriedades acidentais do ser divino, são os modos eternos de existência e as relações imanentes eternas dentro desse ser. Nos seres humanos, o desdobramento da natureza humana pode ser classificado em segmentos. Em parte, ele ocorre nos indivíduos quando eles se tornam personalidade; também ocorre na humanidade como um todo, quando seus membros individuais representam a natureza

[108] Agostinho, *The Trinity,* VII, 6.

humana de um modo particular; finalmente, a natureza humana se desdobra ao longo das linhas de gênero e relações de sangue, que, em cada caso, novamente revelam um aspecto diferente da natureza humana.

No caso dos seres humanos, esse desdobramento triplo se estende no espaço e no tempo. Ele é essencialmente expansivo. Em Deus, porém, não há separação ou divisão. O desdobramento de seu ser em personalidade coincide imediata, absoluta e completamente e inclui o desdobramento de seu ser em pessoas, e também o desdobramento das relações expressas nos nomes "Pai", "Filho" e "Espírito". Assim, Deus é arquetipicamente relacionado à humanidade. Aquilo que, no caso dos seres humanos, é separado e justaposto, estendido no espaço e no tempo, é eterna e simplesmente presente em Deus. As processões em seu ser simultaneamente produzem em Deus sua personalidade absoluta, seu caráter trinitário e suas relações imanentes. Elas são os arquétipos absolutos de todas aquelas processões pelas quais a natureza humana alcança seu pleno desenvolvimento no indivíduo, na família e na humanidade como um todo. Por essa razão, as três pessoas, embora sejam distintas umas das outras, não são diferentes. A "tríade" deriva da "unidade", existe na "unidade" e serve à "unidade". O desdobramento do ser divino ocorre dentro desse ser, fazendo, assim, que a unicidade e simplicidade desse ser fiquem intactas. Além disso, embora as três pessoas não difiram em essência, elas são sujeitos, hipóstases ou subsistências distintas, que, precisamente por essa razão, produzem dentro do ser de Deus o completo desdobramento desse ser. Finalmente, as três pessoas são, por geração e procedência, relacionadas umas às outras de modo absoluto. Sua distinção pessoal como sujeitos coincide completamente com suas relações imanentes interpessoais. O Pai é apenas e eternamente Pai; o Filho é apenas e eternamente Filho; o Espírito é apenas e eternamente Espírito. E, como cada pessoa é, em si mesma, um modo eterno, simples e absoluto, o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus. O Pai é Deus como Pai; o Filho é Deus como Filho; o Espírito Santo é Deus como Espírito Santo. E, como todos os três são Deus, eles participam da natureza divina única. Portanto, há apenas um Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Que ele seja adorado para sempre!

Pai: não-geração.

[225] Tendo, portanto, estabelecido a doutrina da Trindade em geral, devemos agora discutir as três pessoas separadamente. A primeira pessoa é o Pai, e seu atributo pessoal é a paternidade ou sua "não-geração" (áyevvr|Oia). Na controvérsia ariana, a palavra àyevvriaia desempenhou um papel importante. Ela foi simplesmente pega do grego vernacular. Platão dizia que as idéias eram "não-geradas" (àyevvr|Touç); Aristóteles usou essa palavra para descrever a matéria; os gnósticos falavam de Deus como "profundidade não-gerada" (puGóç àytvvriTOç).[109]

[109] Irineu, *Against Heresies, 1,1.*

Paulo de Samosata e os arianos Aetius e Eunômio adotaram essa terminologia para combater a doutrina do "homoousianismo" (co-essencialidade) do Filho e do Espírito com o Pai. A não-geração, em contraste com todos os seres criados, expressou a natureza essencial dc Deus. O Filho, porém, não é "não-gerado" (áyevvr|TO<;): na Escritura, ele é chamado de "unigénito" (|iovoyévr]<;), e a ortodoxia o chama de "primogênito". Por isso, ele não pode ser Deus e deve ser uma criatura. Não podemos postular a existência de dois "não-gerados", isto *é,* dois deuses.[110] Observe, porém, que, em grego, há duas palavras: yévvr|Toç, derivada do verbo *ytwáv,* gerar, produzir, e yévriToç, derivada de yíveoGca, vir à existência, nascer. Das duas, a segunda é um termo muito mais amplo e denota tudo o que foi gerado e teve uma origem, seja por criação, geração ou procriação. Inicialmente, essas duas palavras não eram sempre claramente distintas uma da outra. Simplesmente se salientava que as palavras áy^vvriToç e áyeurjToç podiam ser usadas de modos diferentes e podiam ser aplicadas ao Filho em um sentido e não no outro. Mas, gradualmente, tornou-se costumeiro fazer a distinção entre as duas. Em contraste com as coisas criadas, todas as três pessoas podem ser chamadas de àγ€ι>r|TOç (não-geradas). Nenhuma delas foi gerada ao modo das criaturas, nenhuma delas teve um início no tempo, àyevriroç é um atributo do ser divino que é comum a todas as três pessoas. Deve ser distinta dela, porém, a palavra áγ€vvr)aia, um atributo que pertence somente ao Pai. O Filho pode ser chamado yéwTyroç (gerado) não porque tenha sido gerado como uma criatura, no tempo, mas porque foi gerado do ser do Pai desde a eternidade."[1] Os pais da igreja, ao mesmo tempo, salientaram que o atributo áγ€vvr|ai.a pertence à pessoa, não ao ser. O ser de Deus é o mesmo em todas as três pessoas, mas àyewnoia é uma relação dentro do ser. Assim como Adão, Eva e Abel tinham a mesma natureza, embora cada um a tenha recebido de maneira diferente, assim também, em Deus, a natureza é a mesma, embora exista diferentemente cm cada uma das três pessoas.[112] Acrescente a isso o fato de que a palavra âyewnaia é negativa e simplesmente afirma que o Pai transcende a geração, mas nada nos diz dc positivo sobre a natureza de Deus. Realmente, portanto, ela não é uma descrição da pessoa do Pai, pois ser àyevvr)Tov e ser Pai não são a mesma coisa.[113] O nome "Pai", portanto, deve ser preferido em relação ao termo àyevi/riToc;.[114]

O nome escriturístico "Pai" é uma descrição muito melhor da propriedade pessoal da primeira pessoa. Implicada na palavra "paternidade" está uma relação positiva com a segunda pessoa. O nome "Pai" é mais apropriado até mesmo

""Atanásio, *Against theArians,* I, 3 Iss.; *idem, Defence of the Nicene Definition, NPNF* (2), IV, 149-72; Basílio,. *Against Eunomius,* II, 25ss.

[111] Cf. Atanásio; Basílio, *Against Eunomius;* João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8; Agostinho, *The Trinity,* V, 3; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* V, c. 1-3; J. C. Suicenis, *Thesaurus ecclesiasticus*, veja v. "àyevwToia".

[112] Atanásio, *Defence of the Nicene Definition,* 8; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* V.

[113] Basílio, *Against Eunomius,* I, 9, 15; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* III; Agostinho, *The Trinity,* V, 5.

[114] Basilio, *Against Eunomius,* I, 5.

do que a palavra "Deus", pois esta é um nome geral que significa dignidade transcendente, mas o nome "Pai", assim como o nome YHWH, no Antigo Testamento, é um nome próprio, um atributo que descreve uma propriedade pessoal de Deus. Aqueles que negam a Deus o nome "Pai" o desonram ainda mais do que aqueles que negam sua criação. Esse nome de "Pai", conseqüentemente, não é uma metáfora derivada da terra e atribuída a Deus. A verdade é exatamente o oposto: a paternidade sobre a terra é apenas um reflexo distante e vago da paternidade de Deus (Ef 3.14,15). Deus é o Pai no verdadeiro e completo sentido do termo. Entre os seres humanos, um pai é também filho de outra pessoa, e um filho, por sua vez, torna-se um pai. Aqui, também, um pai não pode produzir um filho por si mesmo, e a paternidade é temporária e acidental, não essencialmente ligada ao ser humano. Ela tem início em um momento relativamente tardio da vida e também termina um tanto cedo, de um modo ou de outro, na morte. No entanto, em Deus, tudo isso é diferente. Ele é somente, puramente e totalmente Pai. Somente ele é Pai, Pai por natureza e eternamente, sem começo ou fim. Por essa razão, a geração também tem de ser eterna, pois, se o Filho não fosse eterno, o Pai também não o seria. A eternidade do Pai acarreta a eternidade do Filho.[115] Chamar Deus de Pai, também, por implicação, é chamá-lo de Filho. Em virtude dessa relação com o Filho e de sua relação com o Espírito, o Pai era freqüentemente chamado de "autonascido" (aiJToyevr|<;), "autogerado" (auJToyevr|Toç), "incriado" (avuotJjuTiç), "sem começo" (á-πο LTITOC;), "auto-originado" (ávctpxoç), "o fundamento de sua própria substância", "autocausado", e também o começo (ápxií), causa (alita), raiz (ṕL(a), fonte (nr|yr|), origem ou cabeça *(etc.),* do Filho e do Espírito ou da Divindade como um todo.[116]

Filho: geração ou filiação.

[226] A qualificação especial da segunda pessoa da Trindade é a filiação. Na Escritura, o Filho recebe vários nomes que indicam sua relação com o Pai, tais como verbo, sabedoria, logos, o primogênito, o unigénito e único Filho, a imagem de Deus, imagem (ÇĽKCOV), substância (úuóoiaoiç), a expressão (^APAKTEP) [cf. Hb 1.3]. A doutrina da "geração eterna" (aiôvoç yévvriaiç), assim chamada pela primeira vez por Orígenes, foi baseada nesses nomes e em uns poucos textos citados acima. Ao usar esses termos, estamos, é claro, falando uma linguagem humana e, portanto, imperfeita, o que deve nos deixar cautelosos.[117] Temos o direito de usar essa linguagem. Pois, assim como a Bíblia fala analogicamente do ouvido, do olho e da boca de Deus, assim também a geração humana é uma analogia e imagem do ato divino pelo qual o Pai concede ao Filho "ter vida em si mesmo". No entanto, quando recorremos a essa imagem, devemos ter o cuidado de remover todas as associações com a imperfeição e a sensualidade.

[115] Atanásio, *Against theArians,* 1,23,28; Gregório de Nazianzo, *Theological Orcitions*, III, 5,17; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8; Hilário, *De trinitate contra Arianos*, XII, 24.

[116] D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* V, c. 5; J. C. Suicerus, veja v. "ày€viTpi.a".

[117] Irineu, *Against Heresies,* II, 28, 6; Atanásio, *Against Arians*, II, 36; Basílio, *Against Eunomius,* II, 22, 24; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* XX.

A geração de um ser humano é imperfeita e defeituosa. Um marido precisa de uma esposa para gerar um filho. Nenhum homem jamais pode comunicar plenamente sua imagem, toda a sua natureza a um filho ou mesmo a muitos filhos. Um homem se torna pai apenas no curso do tempo e depois deixa de ser pai, e um filho logo se torna totalmente independente e autoconfiante em relação ao seu pai. Mas não é assim com Deus. A geração ocorre também no ser divino. A fecundidade de Deus é um bonito tema, que freqüentemente reaparece nos pais da igreja. Deus não é uma substância abstrata, fixa, monadária, solitária, mas uma plenitude de vida. É sua natureza (oüoía) ser gerativo (yewriTiKTi) e frutífero (Kapuoyovoç). Ele é capaz de expansão, desdobramento e comunicação. Aqueles que negam essa produtividade fecunda não levam a sério o fato de que Deus é uma plenitude infinita de vida bem-aventurada. Todas essas pessoas caem cm um conceito deísta abstrato de Deus ou, para compensar essa esterilidade ao modo panteísta, incluem a vida do mundo no ser divino. Sem a Trindade, nem mesmo o ato da criação é concebível. Pois, se Deus não pode se comunicar, ele é uma luz escura, uma fonte seca, incapaz de se manifestar para se comunicar com suas criaturas.[118]

Não obstante, essa geração deve ser concebida em tennos divinos. Em primeiro lugar, ela é *espiritual.* Os arianos, opondo-se à idéia de geração divina, objetaram que toda geração necessariamente traz consigo separação (TO|ÍT|) e divisão (ôuxíptmç), paixão (TráOoç) e emanação (ćtTToppoia). Isso seria correto se a geração fosse física, sensual e referente à criatura. No entanto, ela é espiritual, divina, e, portanto, simples, sem divisão (áppçuaxoç) ou separação (àôiaipeTuç). Ela ocorre sem fluxo ou divisão.[119] Embora dê origem a distinção e distribuição no ser divino, ela não cria divergência e divisão. Atanásio escreve: "Como Deus é simples, o Pai do Filho é indivisível e sem paixão, pois, embora, no caso dos seres humanos, falemos de fluxo e influxo, não podemos atribuir essas coisas a algo que é incorpóreo".[120] A analogia mais notável da geração divina é a do pensamento e a do discurso, e a própria Escritura sugere isso quando chama o Filho de "Logos" [Discurso, Palavra, Razão]. Assim como a mente humana se objetiva no discurso, assim também Deus expressa todo o seu ser no Logos [Cristo]. Mas aqui, também, devemos observar a diferença. Os seres humanos precisam de muitas palavras para expressar suas idéias. Essas palavras são sons, e, portanto, são materiais, relacionadas ao sentido. Elas não têm existência por si mesmas. No entanto, quando Deus fala, ele se expressa totalmente na pessoa única do Logos, a quem ele também "concedeu ter vida em si mesmo" (Jo 5.26).

Em segundo lugar, portanto, a geração divina implica que o Pai gera o Filho do ser do Pai, "Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, e não feito, consubstancial ao Pai", como diz o símbolo niceno.

[1,8] Atanásio, *Against the Arians*, II, 2; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8.

[119] Atanásio, *Statement of Faith, 2.*

[120] Atanásio, *Defence of the Nicene Definition,* 11*; idem, against the Arians,* I, 16,28ss.

Os arianos, cm contraste, argumentavam que o Filho tinha sido produzido pela vontade do Pai a partir do nada. Isso, porém, não é geração, mas criação, como João Damasceno salienta. Criação é "trazer à existência a partir dc fora, não a partir da substância do Criador, algo criado e feito totalmente dessemelhante [em substância]", enquanto "gerar" significa "produzir, da substância do gerador, uma geração semelhante em substância ao gerador".[121] O Filho não é uma criatura, mas é Deus sobre todos, bendito para sempre (Rm 9.5). Portanto, ele não foi produzido pela vontade do Pai a partir do nada e no tempo. Em vez disso, ele é gerado a partir do ser do Pai na eternidade. Assim, em vez dc interpretar "geração" como uma obra real, um desempenho (ἐυέργεια), do Pai, devemos atribuir ao Pai uma "natureza gerativa" (4>úoi<; γεννητική). Isso não significa dizer, é claro, que a geração é uma emanação inconsciente e desprovida de vontade, que ocorre independente da vontade e do poder do Pai. Ela não é um ato de uma vontade decrctiva antecedente de Deus, como a criação, mas um ato que é tão divinamente natural para o Pai que sua vontade concomitante tem prazer perfeito nela. Ela é uma manifestação daquilo que é verdadeiramente expressivo de sua natureza e essência, c, logo, também de seu conhecimento, vontade e poder, de fato, de todas as suas virtudes.[122]

Em terceiro lugar, portanto, a igreja confessa sua crença no caráter eterno dessa geração. Os arianos diziam que houve um tempo em que o Filho não existia (ἦν ποτε ὁτε οὐκ ἦν). Eles recorriam especialmente às palavras "o Senhor me produziu" ou "me criou", em Provérbios 8.22, e enfatizavam a antinomia entre os termos "eterno" (αἰώνιος) e "geração" (γένεσις/γενητός). Entretanto, se o Pai e o Filho tiverem esses nomes em um sentido metafórico, como a Escritura inquestionavelmente ensina, segue-se que a geração em questão tem de ser eterna. Pois, se o Filho não for eterno, é claro que Deus também não é eterno como Pai. Nesse caso, ele era Deus antes de ser Pai, e somente mais tarde - no tempo - se tornou Pai. Assim, a rejeição da geração eterna do Filho envolve não somente uma injustiça à divindade do Filho, mas também à do Pai. Isso o torna mutável, priva-o de sua natureza divina, da eternidade de sua paternidade e deixa sem explicação como Deus pode verdadeira e propriamente ser chamado de "Pai" no tempo se a base para que isso seja feito não está eternamente presente em sua natureza.[123] Devemos, por isso, conceber essa geração como sendo eterna no verdadeiro sentido da palavra. Ela não é algo que foi completado e terminado

[121] João Damasceno, *The Orthodox Failh,* I, 8; cf. Atanásio, *Defence of lhe Nicene Definition,* 13-26; *idem, Against the Arians,* I, 5, 6.

[122] Atanásio, *Against the Arians*, III, 59-67; Gregório de Nazianzo, *Theologica Orations,* III, 6ss.; *Cirilo de Alexandria, *De trin.,* II. Nota do organizador: não está claro se Bavinck está se referindo ao tratado *Thesaurus de saneta et consubstantiali Trinitate,* dc Cirilo (PG 75: 9-656) ou ao *Sancta et consubstantiali Trinitate* (PG 75: 657-1124). De acordo com Quasten (*Patrology,* III, 126), o terceiro tratado trinitário em Migne, *De sancta et vivifica trinitate* (PG 75: 1147-90), "não é de Cirilo, mas de Teodoreto de Chipre". Cf. *Patrology,* III, 546; Hilário, *De trinitate,* III, 4; Agostinho, *The Trinity,* XV, 20; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 6, 7; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 41, art. 2.

[123] Atanásio, *Defence of ihe Nicene Definiiion,* 26ss.; *idem, On the Opinion of Dionysius,* 14ss.; *idem, Against the Arians,* I, 12ss.; Basílio, *Against Eunomius,* II, 14ss.; *idem, On the Spirit,* 14ss.; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* III, 3ss.

cm algum ponto da eternidade, mas um ato imutável dc Deus, sempre completa e eternamente contínua. Assim como é natural para o sol brilhar e para uma fonte jorrar sua água, assim também é natural para o Pai gerar o Filho. O Pai não é e nunca foi não-gerativo: ele gera eternamente. "O Pai não gerou o Filho por um ato singular e depois o libertou de sua 'gênese', mas gera-o perpetuamente."[124] Para Deus, gerar é falar, e seu falar é eterno.[125] A geração de Deus é eterna.

Espírito: procedência.

[227] A terceira pessoa da Trindade é chamada de Espírito Santo, e sua propriedade pessoal é "procedência" (ἐκTTopeuoii;) ou "expiração" (TTVOΊI). Na teologia cristã, a doutrina do Espírito Santo só foi consistentemente tratada depois da do Filho. Enquanto, com relação ao Filho, o ponto crucial da controvérsia era quase sempre sua divindade - falando de modo geral, sua personalidade não estava em questão - no caso do Espírito Santo foi sua personalidade que primeiramente despertou as polêmicas. Se sua personalidade fosse reconhecida, sua divindade se seguiria naturalmente. Juntamente com a divindade do Filho, também a do Espírito teria de ser accita. Os pneumatoquianos de data antiga e recente, porém, apresentaram uma variedade de objeções contra a personalidade e a divindade do Espírito Santo. Eles alegaram que, na Escritura, o nome "Deus" nunca foi aplicado ao Espírito Santo; que não se faz menção, em nenhum texto, dc que ele tenha sido adorado; e que ele é repetidamente apresentado como um poder e um dom de Deus. As poucas vezes em que ele é representado como uma pessoa devem ser entendidas como personificações.

Gregório de Nazianzo explicou a intensa controvérsia de seus dias com respeito ao Espírito Santo dizendo (1) que o Antigo Testamento tinha claramente revelado o Pai, mas não tão claramente o Filho, enquanto (2) o Novo Testamento tinha apresentado claramente a natureza divina do Filho, mas mencionado obscuramente o Espírito Santo. Agora, porém, o Espírito Santo habita entre nós c se faz plenamente conhecido a nós.[126] Contido nessa afirmação, devemos admitir, há um inegável elemento de verdade. A personalidade e a divindade do Espírito Santo não nos confrontam tão poderosa c objetivamente quanto as do Pai e do Filho. Seu nome não expressa essa personalidade tão claramente quanto os termos "Pai" e "Filho". A "economia" específica do Espírito Santo na Trindade, isto é, a de santificação, não se evidencia com tanta clareza para nossa mente como a obra de criação, encarnação e satisfação. Nós 'mesmos vivemos nessa economia: o Espírito Santo habita em nós e entre nós, com o resultado de que nossas orações são mais dirigidas ao Pai e ao Mediador do que a ele. Ele é muito

[124] Orígenes, *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini HomiliaeXIXin Jeremiamprophetam,* IX, 4; *idem, On First Principies,* I, 2, 2.

[135] Atanásio, *Against the Arians,* I, 14, 20; IV, 12; *idem, On the Opinion of Dionysius,* 15, 16; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8; Agostinho, *The Trinity,* VI, 1; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 42, art. 2; A. Poianus, *Syn. Theol.,* III, c. 4; G. Voetius, *Select. disp.,* V, 632; *Synopsis purioris theologiae,* VIII, 11; J. H. Scholten, *De Leer Hervormde Kerk in Hare Grondheginselen,* 207.

[126] Gregório de Nazianzo, *Theological üration,* V.

mais o autor que o objeto de nossa oração. É por essas razões que a personalidade, ou pelo menos a divindade, do Espírito Santo foi questionada na igreja por um tempo tão longo. Inicialmente, a importância religiosa dessa doutrina não foi percebida. Via de regra, a personalidade do Espírito foi reconhecida, mas o próprio Espírito era visto apenas como aquele que tinha feito sua obra no passado, tinha iluminado os profetas e os apóstolos e capacitado e qualificado Cristo para seu ofício. A necessidade de graça interior ainda não era entendida. Ainda não era claramente sentida a necessidade de uma operação divina onipotente da graça no coração humano, não se tinha noção da profundidade da união mística entre Deus e os seres humanos. A revelação objetiva de Deus em Cristo parecia suficiente, e a necessidade da iluminação subjetiva do Espírito ainda não era percebida. Porém, logo que a igreja começou a esquadrinhar mais profundamente sua própria vida e a considerar também os princípios objetivos da salvação, ela reconheceu com alegria tanto a personalidade quanto a divindade do Espírito Santo. É assim aconteceu no decorrer dos séculos. A negação da existência pessoal e da natureza divina do Espírito Santo sempre surge, consciente ou inconscientemente, a partir de um princípio racionalista, pelagiano, deísta: seu *habitat* natural é o arianismo, o socianismo, o arminianismo, e assim por diante.

Isso imediatamente nos diz que a confissão da personalidade e da divindade do Espírito Santo não é produto da filosofia, mas procede do próprio coração da religião cristã, da fé da igreja. Envolvido nessa confissão, como também na confissão da divindade do Filho, está um assunto de profunda importância religiosa, de fato, da própria religião cristã. A Escritura estabelece, além de qualquer dúvida, que o Espírito Santo é o princípio subjetivo de toda salvação, da regeneração, da fé, da conversão, do arrependimento, da santificação e assim por diante. Em outras palavras, que não há comunhão com o Pai e o Filho a não ser em e por meio do Espírito Santo. A escolha é clara: ou o Espírito Santo é uma criatura - seja um poder, um dom ou uma pessoa - ou é verdadeiramente Deus. Se ele é uma criatura, ele não pode, de fato e de verdade, nos comunicar o Pai e o Filho com todos os seus benefícios, não pode ser o princípio da nova vida nem no cristão individual nem na igreja como um todo. Nesse caso, não há comunhão genuína entre Deus e os seres humanos; Deus permanece acima e fora de nós e não habita na humanidade como seu templo. Mas o Espírito Santo não é e não pode ser uma criatura. Pois ele está relacionado ao Filho como o Filho está e nos comunica tanto o Pai quanto o Filho. Ele está estreitamente vinculado ao Filho, assim como o Filho está vinculado ao Pai. Ele habita no Filho, assim como o Filho habita nele. Em substância, ele é o mesmo que o Filho. Ele é o Espírito de sabedoria e de verdade, de poder e de glória, o Espírito pelo qual Cristo santifica a igreja e em quem ele se comunica em todos os seus benefícios: a natureza divina, a adoção como filhos, a união mística. Aquele que nos dá o próprio Deus deve ser, ele mesmo, verdadeiro Deus.

Adicionada a esse interesse soteriológico está a importância teológica da personalidade e da divindade do Espírito Santo. Sem a personalidade e a divin-

dade do Espírito não pode haver verdadeira unidade entre o Pai e o Filho. Aqueles que negam a divindade do Espírito Santo não podem sustentar a do Filho. A Trindade só se completa na pessoa divina do Espírito Santo. Somente por meio dessa pessoa a unidade do ser na "tríade" de pessoas e a "tríade" de pessoas na unidade do ser podem existir. Todo o dogma da Trindade, o mistério do Cristianismo, o coração da religião, a verdadeira e genuína comunhão de nossa alma com Deus - ficam de pé ou caem com a divindade do Espírito Santo. Os pais da igreja, entendendo essa interligação, defenderam a divindade do Espírito juntamente com a do Filho.[127] No Credo Niceno-Constantinopolitano, a igreja confessa sua fé "no Espírito Santo, o Senhor e doador da vida, que procede do Pai e do Filho; que, juntamente com o Pai e o Filho, é adorado e glorificado; e que falou pelos profetas". E desde essa época os cristãos em toda parte confessam sua fé em uma "Trindade consubstancial".[128]

A relação que existe entre o Espírito Santo, o Pai e o Filho é sugerida por seu nome, "Espírito Santo", e também por muitas formas verbais, como "dado", "enviado", "derramado", "soprado", "procede", "desceu". A teologia cristã, por sua vez, descreveu essa relação em termos de projeção, expiração, saída, procedência, emissão, derramamento. O termo preferido foi "procedência". A base para isso é que a Escritura chama o Espírito Santo de illl (vento, espírito) e Trveúna, e repetidamente associa o Espírito com sopro e vento (SI 33.6; Jó 33.4; Jo 3.8; 20.22; At 2.2; *etc.).* No mais, a teologia foi modesta ao descrever a procedência. Assim como a "geração", ela tem de ser concebida como a comunicação eterna da mesma essência. E, embora tenha sido feita uma tentativa de diferençar "procedência" de "geração", isso foi imensamente difícil, porque a geração deu ao Filho e a procedência deu ao Espírito a posse da vida "em si mesmo".[129] Agostinho disse: "Falando dessa natureza superlativamente excelente, quem pode explicar a diferença entre 'ser gerado' e 'proceder'? Nem tudo o que procede é gerado, embora tudo o que é gerado proceda, assim como nem toda criatura que tem dois pés é humana, mas todo ser humano é bípede. Sei disso. Mas não sei, nem tenho habilidade para dizer, qual é a diferença entre 'geração', por um lado, e 'procedência', por outro".[130] Não obstante, os teólogos buscaram algum tipo de distinção. O que eles encontraram foi (1) que o Filho procede somente do Pai, mas o Espírito Santo procede do Pai e do Filho;[131] ou

[127] Cf. Atanásio em seu *Lelters to Serapion* nota do organizador: *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirít,* trad. C. R. B. Shapland (Londres: Epworth Press, 1951); Gregório de Nazianzo em seu *Theological Orations, On the Holy Spirit;* Basílio, em seu livro *Against Eunomius* em *On the Spirit*; Gregório de Nissa, especialmente em seu escrito *Against Ablabius;* Hilário, *De trinitate,* XII.

[128] Basílio, in A. Hahn, G. L. Hahn e A. von Harnack, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* 3ª. ed. (Breslau: E. Morgenstem, 1897), 70.

[129] Atanásio, *Letter to Serapion,* 1, 15ss.; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* V, 7ss.; Basílio, *The Holy Spirit,* 46ss.; João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8.

[130] Agostinho, *Contra Maximinum Arianorum episcopum,* III, 14 (PL42: 743); *idem, The Trínity,* XV, 17, 20; *idem, Lectures on the Gospel of John,* trat. 99, *NPNF* (/), VII, 131-37.

[131] Agostinho, *The Trínity,* XV, 26.

(2) que o Espírito procede do Pai e do Filho como *dado* por ambos, não como *gerado* por ambos *(ut datus, non ut natus).*[132]

Foi especialmente observado, porém, que o Espírito não podia ser o Filho do Filho porque, nesse caso, a tríade se tornaria uma "plenitude sem fim" e não haveria fim para o movimento gerativo de vida dentro do ser divino.[133] O Espírito Santo "por si mesmo completa plenamente a Trindade toda-exaltada e bendita". A Trindade também não pode ser aumentada nem diminuída: ela é completa (leÀeía).[134] Respondendo à objeção ariana, que o Pai é mais poderoso que o Filho se apenas ele [o Pai] pode gerar o Filho, por quem todas as coisas são feitas, Agostinho escreveu: "Esteja longe de todos pensar, como você, que o Pai é mais poderoso que o Filho porque o Pai gerou o Criador, ao contrário do Filho, que não fez isso. A razão para isso não é que ele *não podia* fazer isso, mas que *não foi apropriado* que ele fizesse isso". A forma de entender essa última afirmação se torna imediatamente clara na sentença que segue: "A geração divina seria sem fim se o Filho gerado gerasse um neto para o Pai... e a série geracional não seria completa se cada geração, por sua vez, produzisse outra, pois, se um não fosse suficiente, nenhuma outra quantidade também completaria a série".[135] "Dentro dessa essência trinitária não há como qualquer outra pessoa possa existir da mesma essência."[136] Especialmente Tomás de Aquino e seus seguidores, finalmente, descrevem a diferença entre geração e procedência dizendo que a geração ocorreu "no modo do intelecto", enquanto a procedência aconteceu "no modo da vontade". Essa distinção teve seu pano de fundo na tradição de comparar "geração" com pensamento c modo de falar, e de falar do Espírito Santo como o amor que une o Pai e o Filho. Na teologia medieval e católica, essa distinção se tornou virtualmente universal.[137] Embora os teólogos protestantes tenham admitido uma distinção entre "geração" e "procedência" - assim como a distinção entre "Filho" e "Espírito" - e também, em parte, tenham reconhecido a exatidão das distinções acima,[138] eles foram menos inclinados a falar com esse grau de certeza e ousadia e consideraram essa distinção insuficientemente escriturística e modesta.[139]

---

[132] *Ibid.*, V, 14; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VIII, c. 13.

[133] Basílio, *Against Eunomius,* V.

[134] Atanásio, *Against Arians,* I, 18.

[135] Agostinho, *Contra Maximimtm;* Atanásio, *Against the Arians,* III, 12.

[136] Agostinho, *The Trinity,* VII, 6; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 27, art. 5.

[137] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 27; *idem, Summa contra gentiles,* IV, 13, 15ss.; Boaventura, *Breviloquium,* I, c. 3; Tomás de Aquino, Boaventura, *et al.,* in *Sent.,* I, dist. 13; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VII, c. 13.

[138] P. Melanchthon, *Loci communes,* "De filio"; J. H. Alsted, *Theologia scholastica didactica,* 137, 145; S. Maresius, *Syst. theol.,* III, 28.

[139] J. A. Quenstedt, *Theologia,* I, 387ss.; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* 341ss.; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, 255; G. Voetius, *Select. disp.,* V, 139; *Synopsis purioris theologiae,* IX, 14; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 791.

ORIENTE E OCIDENTE

[228] Gradualmente, porém, uma importante diferença se desenvolveu entre o Oriente e o Ocidente na doutrina da Trindade. No século 2, a procedência ontológica do Filho a partir do Pai foi interpretada como uma geração interna, e, assim, uma procedência semelhante tinha de ser admitida também para o Espírito Santo, que, afinal, não podia ser retratado como vagamente situado próximo ao Pai e ao Filho. Havia chegado a ocasião para se determinar a relação do Espírito com o Pai e o Filho. Sobre esse assunto, Atanásio ensinou que o Espírito Santo é chamado tanto de Espírito do Pai quanto dc Espírito do Filho, e que ele possui a mesma relação característica, ordem ou natureza (ἰδιότης, χάρις, ὑπόστασις) com o Filho que o Filho possuía com o Pai.[140] É dito que ele procede (ἐκπορεύεται) do Pai porque ele é enviado e concedido pelo Logos, que procede do Pai.[141] Como Aquele que procede do Pai, o Espírito Santo não pode ser separado dele, e está sempre nas mãos do Pai, que o envia, e do Filho, que o sustenta.[142] Ele não é o irmão ou filho do Filho, mas o Espírito do Pai, assim como o Filho é o Filho do Pai.[143] Mas, embora o Espírito não seja chamado de "Filho", ele não está separado do Filho (ἐκ τοῦ υἱοῦ), pois é chamado de Espírito dc sabedoria e de adoção. Se temos o Espírito temos o Filho, e vice-versa. Não compreendemos exatamente o motivo pelo qual um é chamado de "Filho" e o outro é chamado de "Espírito", mas é isso que a Escritura ensina.[144] O Espírito, a "imagem do Filho" (εἰκὼν τοῦ υἱοῦ),[145] é unido ao Filho, assim como o Filho é unido ao Pai. Atanásio, portanto, ensina muito claramente a dependência do Espírito em relação ao Filho, mas não ensina em tantas palavras que ele procede do Pai *e* do Filho.

Os três capadócios falam da mesma maneira. Eles ensinam claramente que o Espírito Santo está relacionado ao Filho, assim como o Filho está relacionado ao Pai;[146] que, em ordem, ele segue o Filho; que o Espírito nos dá o Filho e o Pai; que ele procede do Pai e é concebido subseqüente e juntamente com o Filho; que ele procede do Pai por meio do Filho; e que os nomes distintos dados às três pessoas surgem de sua relação umas com as outras.[147] Mas que o Espírito procede do Filho não foi afirmado nem negado. Essa questão simplesmente não surge nessa época. Conseqüentemente, nas obras de Gregório de Nissa, Epifânio, Dídimo, Cirilo *(el ai.)*, não encontramos expressões que pareçam ensinar a procedência do Espírito a partir do Filho. Eles usam as preposições παρά (do lado de) e ἐκ (de) e dizem que o Espírito Santo recebe todas as coisas de Cristo e que Cristo é a fonte do Espírito Santo (Jo 7.38). Eles declaram que o Espírito

[140] Atanásio, *Letter to Serapion,* I, 21; III, 1.
[141] *Ibid.,* I, 20.
[142] Atanásio, *Statement ofFaith,* 4; *idem, On the Opinion of Dionysius,* 17.
[143] Atanásio, *Letter to Serapion,* I, 16; IV, 3.
[144] *Ibid.,* IV, 4, 5.
[145] *Ibid.,* 1,24,26; IV, 3.
[146] *Ibid.,* I, 31.
[147] Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* V, 9; Basílio, *Against Eunomius,* III, lss.; *On the Spirit,* V.

deriva sua existência da existência do Pai e do Filho e que ele é a imagem, a boca e o sopro do Filho. Eles reconhecem que ele é a terceira pessoa, em ordem, seguinte ao Filho, e recebe todas as coisas do Pai por meio do Filho (e/c.).[148]

Não obstante, no Ocidente, o desenvolvimento da doutrina da Trindade tomou uma direção diferente da do Oriente. Cirilo - opondo-se a Nestório, que reverteu a ordem das pessoas, fazendo que Cristo fosse dependente do Espírito - ensinou, em completa harmonia com os pais gregos, que o Espírito procedeu do Pai por meio do Filho, (õtà TOO uloû).[149] João Damasceno afirma, semelhantemente, que o Espírito também é o Espírito do Filho, pois ele é revelado e comunicado pelo Filho. Ele vai além ao dizer que o Espírito procede do Pai *através do Filho.* No entanto, ele rejeita expressamente a idéia de que o Espírito procede do Filho e recebe dele sua existência. O Filho e o Espírito têm a mesma causa única.[150] Isso tem sido mantido pela doutrina da Igreja Ortodoxa Grega desde então.[151] Embora o Oriente não tenha ido além da teologia dos pais, o Ocidente foi. Tertuliano já tinha começado a derivar a Trindade não da pessoa do Pai, mas do ser de Deus, e já escrevia: "Acredito que o Espírito procede de nenhuma outra fonte senão do Pai através do Filho".[152] Hilário coloca a relação que o Espírito tem com o Filho como a mesma que este tinha com o Pai e afirma que o Espírito procede do Pai e é enviado e dispensado pelo Filho, e, de fato, tem o Filho como Autor.[153] Mas foi especialmente Agostinho quem foi além do pensamento dos pais gregos. Ele interpreta as três pessoas como relações em uma Divindade simples e, portanto, tem de colocar o Espírito em relação não somente com o Pai, mas também com o Filho. Agostinho ensina claramente, por isso, que o Espírito Santo está relacionado tanto com o Pai quanto com o Filho, que ele é "certa comunhão inefável entre o Pai e o Filho". Expressa nos nomes "Pai" e "Filho", reconhecidamente, está somente a relação mútua, e não a relação com o Espírito. Essa relação não pode ser expressa adequadamente em linguagem humana. No entanto, o Espírito é descrito como um dom do Pai e do Filho. Não somente o Pai, mas também o Filho é a causa originadora *{principium)* do Espírito. Entretanto, o Pai e o Filho não são dois *principia,* assim como o Pai, o Filho e o Espírito não são três *principia* da criação. Realmente não: o Pai e o Filho são um só *principium* do Espírito. O Filho também recebeu do Pai o papel de fazer que o Espírito proceda dele juntamente com o Pai, pois o Filho não pode diferir de nenhuma outra forma além do fato de ser o Filho.[154]

Depois de Agostinho, essa doutrina da procedência do Espírito Santo é encontrada no símbolo do Sínodo de Toledo (cerca do ano de 400), na carta de

[148] Cf. D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VII, c.3-7.

[149] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* IP, 204.

[150] João Damasceno, *The Orthodox Faith,* I, 8, 12.

[151] Confissão Ortodoxa, q. 9, 71; P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* 6ª. ed., 3 vols. (Nova Yorque: Harper & Row, 1937; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1990), II, 282, 350.

[152] Tertuliano, *Against Praxeas,* 4, 25.

[153] Hilário, *De trinitate contra Arianos,* II, 4; VIII, 20.

[154] Agostinho, *The Trinity,* V, 11-15; XV, 17, 26; *idem, Enchiridion,* II, 9.

Leão I a Turibius (447), no Credo Atanasiano (n. 23) e no símbolo do terceiro Sínodo de Toledo (589), que inseriu a frase "e do Filho" (*filioque*) no texto do Credo Niceno.[155] A igreja e a teologia cristã do Ocidente seguiram Agostinho e repetidamente defenderam a frase "e do Filho" contra o Oriente,[156] posição que também foi adotada pela Reforma. No entanto, apesar de todos os esforços para se alcançar uma concordância de opinião, o Oriente manteve sua antiga posição até 1875, quando os Velhos Católicos fizeram uma conferência em Bonn, Alemanha.[157] A esterilidade de todos esses esforços é ainda mais notável diante da aparente trivialidade da diferença. A igreja do Oriente não é subordinacionista e reconhece a plena "homoousia" (identidade de substância) entre as três pessoas. Ela também definitivamente estabelece uma relação entre o Espírito e Cristo, que o envia e dispensa. Ela também não se opõe a dizer que o Espírito procede do Pai *através do Filho.* A igreja do Ocidente, por sua vez, declarou que a procedência do Espírito a partir do Pai e do Filho não deve ser entendida como uma procedência a partir de dois *principia* e como consistindo de duas *processões,* mas como procedendo de um só *principiam* por uma só procedência.[158] O Papa Leão reconheceu que a inserção da frase "e do Filho" *(filioque*) no antigo símbolo foi formalmente incorreta.[159] Além disso, a igreja do Ocidente não teve problemas com a fórmula "do Pai por meio do Filho".[160] Não obstante nenhum acordo foi alcançado.

A igreja do Oriente nunca abriu mão de sua objeção de que, se o Espírito também procedesse do Filho, teriam de ser estabelecidos dois *principia* ou duas causas (cdxia) para a procedência do Espírito. Essa objeção surge de uma doutrina diferente de Deus e de um tipo diferente de prática religiosa. A oposição ortodoxa ao *filioque* é um último resquício de subordinacionismo que está demorando para desaparecer. Por mais que as três pessoas sejam consideradas completamente uma e iguais, essa unidade e igualdade provêm do fato de que o Filho e o Espírito procedem do Pai. O Pai é a fonte e a origem da Divindade. Conseqüentemente, se o Espírito também procede do Filho, o Filho é coordenado com o Pai, o princípio da unidade é quebrado e surge um tipo de diteísmo. Para a igreja do Oriente, a unidade da essência divina e a Trindade de pessoas não surgem da natureza divina como tal, mas da pessoa do Pai. Ele é o único princípio originador (alua). As três pessoas, de acordo com os ortodoxos, não são três relações dentro de um ser, nem o autodesdobramento da Divindade, mas é o Pai que se comunica ao Filho e ao Espírito. Daí segue-se, porém, que, agora, o Filho e o Espírito são coordenados: ambos têm seu princípio originador

[155] H. Denzinger. *Enchiriclion,* 98, 113, 136.

[156] *Ibid.,* 224, 242, 294, 355, 382, 385, 586, 598. 868, 873; *Alcuin, *De processione Spiritus Sancti* (in PL 101:63-84); Anselmo, *De processione Spirilus Sancti;* P. Lombardo, *Sem.,* I, dist. 11; Tomás de Aquino, *Siimma theoL,* I, q. 36; D. Pctavius, "Dc trinitale", in *Theol. dogm.,* VII.

[157] A. von Harnack, *Hislory of Dogma,* IV, 125-37; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II^2, 198ss.; P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* II, 545ss.

[158] H. Denzinger, *Enchiridion,* 382, 586.

[159] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II^2, 209.

[160] H. Denzinger, *Enchiridion,* 586, 868; P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* II, 552.

(aina) no Pai. O Pai se revela em ambos: o Filho comunica o conhecimento de Deus, o Espírito, o prazer de Deus. O Filho não revela o Pai no Espírito e por meio dele; o Espírito não conduz [os crentes] ao Pai por meio do Filho. Os dois são mais ou menos independentes um do outro: ambos abrem seu próprio caminho para o Pai. Dessa maneira, ortodoxia e misticismo, o intelecto e a vontade, existem dualisticamente lado a lado. Essa relação única entre ortodoxia e misticismo é o selo de pureza da piedade grega. Doutrina e vida são separadas. A doutrina é para o intelecto, é um objeto adequado para a especulação teológica. Ao seu lado há outra fonte de vida: o misticismo do Espírito. O misticismo não surge do conhecimento, mas tem sua própria fonte e alimenta o coração humano. A cabeça e o coração não são corretamente alinhados e relacionados. Idéias e emoções são separadas. O elo ético que deve unir as duas está ausente.[161]

A ECONOMIA TRINITÁRIA

[229] Essas relações imanentes das três pessoas no ser divino também se manifestam externamente *(ad extra*) em suas revelações e obras. Realmente, todas as obras externas *(opera ad extra*) de Deus são comuns às três pessoas. "As obras de Deus *ad extra* são indivisíveis, embora a ordem e a distinção das três pessoas sejam preservadas." É sempre um e o mesmo Deus que age na criação e na recriação. Nessa unidade, porém, a ordem das três pessoas é preservada. A Trindade "ontológica" é refletida na Trindade "econômica". Por essa razão, propriedades e obras especiais são atribuídas a cada uma das três pessoas - embora não exclusivamente, como Abelardo cria[162] - de tal modo que a ordem presente entre as pessoas na Trindade ontológica é revelada. Essas propriedades, portanto, são apropriadas às pessoas, como a própria Escritura mostra. Hilário, recorrendo a Mateus 28.19 e a 1 Coríntios 8.6, afirma que o Pai é o autor a partir dc quem todas as coisas existem; o Filho é o unigénito por quem todas as coisas existem; e o Espírito é um dom em todos. Portanto, há *um* poder, *um* Filho, *um* dom. Nesse perfeito estado divino, nada está faltando. A eternidade está no Pai; a "forma" está na imagem, que é o Filho; o "uso prático" está no dom, que é o Espírito.[163] Hilário atribui essas propriedades às três pessoas porque o Pai é a causa originadora (àpxrí) e ele mesmo não tem um princípio originador *(principium*); o Filho é a imagem do Pai, que revela o Pai em sua glória; o Espírito Santo é um dom do Pai e do Filho, que nos faz participantes da comunhão com Deus.

Agostinho registra algumas objeções a essa interpretação, elaborando as distinções entre as pessoas de maneira um pouco diferente: "No Pai está a unidade; no Filho, a igualdade; no Espírito Santo, a harmonia entre unidade e igualdade.

---

[161] Cf. Harnack, *History oj Dogma,* IV, 125-37; F. Kattenbusch, *Confessionskunde,* I, 318ss.; * Schinid, *Symbolik,* 30ss.; E. F. K. Müller, *Symbolik* (Erlangen e Leipzig: A. Deichert, 1896), 220; A. Kuyper, *Om de Oude Wereldzee*, 2 vols. (Amsterdã: Van Holkema and Warendorf, 1907-8), I, 125ss.

[162] P. Abelardo, *Introductio ad theologiam,* I, c. 7-14.

[163] Hilário, *De trinitate*, II, 1.

Esses atributos são um por causa do Pai, são iguais por causa do Filho e estão conectados por causa do Espírito Santo".[164] Em sua obra sobre a Trindade, ele também desenvolve essa distinção. Aqui ele atribui poder ao Pai, sabedoria ao Filho e bondade ou amor ao Espírito Santo, isso não significa, repare bem, que o Pai só se torna sábio e bom como resultado da sabedoria do Filho e da bondade do Espírito Santo. Pois o Pai, o Filho e o Espírito participam igualmente da mesma natureza divina e dos mesmos atributos. Não obstante, é permissível atribuir as propriedades citadas a essas três pessoas em um sentido "econômico".[165] Teólogos posteriores também adotaram essa posição.[166]

Correspondendo a essas distinções, também encontramos distinções "econômicas" nas obras *ad extra.* Todas essas obras são realizadas pelo único Deus, embora, nelas, cada uma das três pessoas cumpra o papel que corresponde à ordem de sua existência no ser divino. O Pai trabalha *por si mesmo por meio* do Filho e *no* Espírito. A Escritura salienta muito claramente essas distinções nas chamadas "preposições diferenciadoras" ĊK (de) Ôiá (através) e *kv* (em) (ICo 8.6; Jo 1.3, 14). Romanos 11.36, geralmente usado em apoio a essas distinções, não é divisível em termos trinitários, e Colossenses 1.16 está, aparentemente, em desacordo com esse uso das preposições. Em uma data antiga, os estudiosos da Escritura já observavam e salientavam enfaticamente as distinções que a Escritura faz entre as três pessoas.[167] Atanásio repetidamente recorre a Efésios 4.6 dizendo que, como Pai, Deus está *sobre* todos, como Filho, ele está *por meio* de todos e, como Espírito, ele está *em* todos, e que o Pai cria e recria todas as coisas *por meio* do Filho e *no* Espírito.[168] Basílio foi acusado de erro porque, em suas orações, ele às vezes dava graças ao Pai "em comum com ((i€tá) o Filho, juntamente com (oúv) o Espírito". Em sua obra sobre o Espírito Santo, Basílio defende a primeira expressão porque o Filho e o Espírito são consubstanciais ao Pai e, portanto, merecem a mesma honra, e fala detalhadamente sobre as distinções entre as preposições.[169] Contra os arianos ele argumenta que a "desigualdade" entre as preposições não prova a desigualdade das pessoas, mas aponta para uma ordem específica em sua existência e atividade. O Pai é a "causa iniciadora"; o Filho, a "causa operadora"; o Espírito, a "causa aperfeiçoadora".[170] Teólogos posteriores repetiram as mesmas distinções.[171]

---

[164] Agostinho, *The Trinity,* VI, 10; *idem, On Christian Doctrine,* I, *5.*

[165] Agostinho, *The Trinity,* IV, lss.; XV, 7.

[166] J. S. Erigena, *The Division ofNature,* I, 13; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 39, arts. 7, 8; Boaventura, *Breviloquium,* I, c. 6; *idem. Sem.,* I, dist. 31, q. 3; art. 2, q. 3; Hugo de São Vítor, *De sacramentis christianaefidei,* I, pt. 3, c. 27.

[167] Irineu, *Against Heresies,* V, 18.

[168] Atanásio, *Letter to Serapion,* 14, 28; II, 6, 7.

[169] Basílio, *On the Spirit,* 3ss.

[170] *Ibid.,* 21, 22, 38.

[171] Cf. também Schelling, *Werke,* II/3, 341ss. Nota do organizador; as citações de Schclling, aqui c posteriormente, nas notas 181, 197-206, são de seu *Philosophie der Offenbarung.* Uma recente edição em dois volumes dessa obra foi publicada em 1954 por Wissenschaflliche Buchgesellschaft (Darmstadt). TI: *Schelling s Philosophy of Mythology andRevelation,* trad. Victor C. Hayes (Armindalc, N. S. W.: Australian Association for the Study of Religions, 1995).

Todas as obras de Deus *ad extra* têm apenas um autor (*principium*), a saber, Deus. No entanto, elas vêm à existência pela colaboração das três pessoas, cada uma das quais desempenha um papel especial e cumpre uma missão especial, tanto nas obras de criação quanto nas de redenção e santificação. Todas as coisas procedem do Pai, são realizadas pelo Filho e completadas no Espírito Santo. De fato, em certa medida, também as obras *ad extra* são divididas entre as três pessoas. Como anteriormente foi afirmado, Gregório de Nazianzo explicou a grande controvérsia de seus dias sobre o Espírito Santo à luz do fato dc que o Espírito não tem claramente registrada sua presença até fazer morada na igreja.[172] O panteísmo, em suas muitas formas, freqüentemente fez mau uso da verdade enunciada por Gregório. Repetidamente, de Montanus a Hegel, surgiu a noção de que as três pessoas representavam três períodos sucessivos na história da igreja. Dessa maneira, a Trindade "econômica" foi separada de seu fundamento metafísico: o ser de Deus foi arrastado em uma corrente de transformações e a cosmogonia se transformou em uma teogonia. O esforço dos pais da igreja foi precisamente no sentido de banir esse elemento pagão e panteísta da teologia cristã, separar Deus como *Aquele que é* da evolução de tornar-se, e, conseqüentemente, conceber a Trindade como um movimento eterno de vida no próprio ser divino.

Como foi citado acima, Gregório de Nazianzo não está dizendo que a divindade do Filho e do Espírito Santo só se materializou mais tarde. De fato, ele tenta provar a divindade de ambos da maneira mais definitiva possível, a partir da Escritura. Mas, em sua auto-revelação, Deus certamente teve de se ajustar à capacidade humana de receber a verdade. Era perigoso, diz Gregório (na mesma obra), ensinar a divindade do Filho enquanto a divindade do Pai não fosse reconhecida, c "impor" a divindade do Espírito enquanto a divindade do Filho ainda não fosse confessada. Ele não queria superlotar nossos pratos de comida ou nos cegar, expondo-nos à plena luz do sol. Todas as obras *ad extra:* criação, providência, governo, encarnação, satisfação (expiação), renovação, santificação e assim por diante são obras da Trindade como um todo. No entanto, em um sentido "econômico", a obra de criação é mais especificamente atribuída ao Pai, a obra de redenção ao Filho e a obra de santificação ao Espírito Santo. Assim como, na Trindade ontológica, o Pai é o primeiro na ordem çle subsistência, o Filho é o segundo e o Espírito é o terceiro, assim também na história da revelação o Pai precedeu o Filho, que, por sua vez, precedeu o Espírito Santo. A "economia" do Pai foi especialmente a do Antigo Testamento (Hb 1.1); a "economia" do Filho começou com a encarnação; e a "economia" do Espírito Santo começou no dia de Pentecostes (Jo 7.39; 14.16, 17). O Pai veio sem ter sido enviado, o Filho veio depois, sendo enviado pelo Pai (Mt 10.40; Mc 9.37; Lc 9.48; Jo 3.16; 5.23, 30, 37; 6.28ss.; *etc.),* e o Espírito Santo só veio porque foi enviado pelo Pai e pelo Filho (Jo 14.26; 16.7).[173]

[172] Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* V, 26.

[173] Agostinho, *Lectures on the Gospel of John,* trat. 6; *idem, The Trinity,* II, 5; IV, 20; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 14-17; Tomás de Aquino, *Sitmma theo/.,* I, q. 43; D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VIII, c.l.

Mas esse "ser enviado" no tempo é um reflexo das relações imanentes das três pessoas no ser divino e está fundamentado na geração e na procedência. A encarnação do Verbo tem seu arquétipo eterno na geração do Filho, e o derramamento do Espírito Santo é uma fraca analogia da procedência do Pai e do Filho. Os pais da igreja, assim, derivaram as relações eternas e imanentes que existem entre as pessoas a partir das relações que foram manifestas diante dos olhos humanos no tempo. E agiram corretamente. Pois, escreve Agostinho, "não se pode dizer que o Filho tenha sido 'enviado' porque ele se tornou carne, mas ele foi 'enviado' *para* que pudesse se tornar carne". O Pai nunca disse sequer uma palavra no tempo para fazer com que o Filho eterno fosse enviado.

> É verdade que, no Verbo de Deus, que estava no princípio com Deus e era Deus, em outras palavras, na sabedoria de Deus, estava contido eternamente o tempo no qual essa Sabedoria devia aparecer em carne. Assim, sem qualquer início de tempo, "no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus" (Jo 1.1); e sem qualquer início de tempo, estava no Verbo o tempo em que o Verbo se tornaria carne e habitaria entre nós (Jo 1.14). E quando chegou essa "plenitude do tempo", Deus enviou seu Filho, nascido dc mulher (G14.4), isto ć, gerado no tempo, para que o Verbo pudesse ser mostrado encarnado às pessoas, e o tempo em que isso deveria acontecer estava eternamente contido no Verbo. Toda a série de todos os tempos está eternamente contida na eterna Sabedoria de Deus. Desde então, foi uma obra do Pai e do Filho que o Filho deveria aparecer em carne, de modo que aquele que apareceu em carne é apresentado como tendo sido enviado, e aquele que não apareceu em came é apresentado como tendo feito o envio. Assim, os eventos que são realizados externamente, diante de nossos olhos físicos, são convenientemente chamados *missa,* porque fluem dos desígnios interiores de nossa natureza espiritual.[174]

O mesmo se aplica ao "envio" do Espírito.

> Essa ação, visivelmente expressa e apresentada a olhos mortais, é chamada de envio do Espírito Santo. Seu objetivo não era que sua própria substância pudesse ser vista, pois ele mesmo permanece invisível e imutável, assim como o Pai e o Filho, mas que vislumbres externos pudessem, dessa maneira, estimular a mente dos homens e atraí-los das manifestações públicas de sua vinda no tempo para a presença ainda oculta de sua sublime eternidade.[175]

O Espírito Santo era um dom antes de ter sido dado a qualquer pessoa. "Como ele procede para que possa ser dado, ele era um dom antes mesmo que fosse dado a alguma pessoa. Há uma diferença entre chamar uma coisa de um

[174] Agostinho, *The Trinity,* II, 5.

[175] *Ibid.,* cf. D. Petavius, "De trinitate", in *Theol. dogm.,* VIII, c. 1, §§7-12.

dom e chamá-la de doação. Uma coisa pode ser um dom antes mesmo de ser dada, mas não pode, de nenhuma maneira, ser chamada de doação a menos que tenha sido dada."[176] O envio no tempo, portanto, está intimamente relacionado com a procedência eterna no ser divino. Embora o Filho e o Espírito tenham aparecido visivelmente na encarnação e no derramamento, sua missão é completada em sua vinda invisível ao coração dos crentes, na igreja do Filho, no templo do Espírito Santo. Há uma procedência eterna do Filho e do Espírito a partir do Pai para que, por meio deles e neles, ele mesmo pudesse vir ao seu povo e, finalmente, ser "tudo em todos".

ANALOGIAS E ARGUMENTOS TRINITÁRIOS

[230] A doutrina da Trindade está tão acima da compreensão humana que, desde a primeira vez em que foi formulada, vêm sendo feitas tentativas de elucidá-la mediante ilustrações e prová-la por meio de argumentos. É notável, em primeiro lugar, que o número três tenha um significado tão rico e tão profundo na Escritura. Lemos sobre as três partes da criação: céu, terra e o que está debaixo da terra; três grupos étnicos sc originaram a partir dos três filhos de Noé; três dispensações da aliança da graça: antes, sob e depois da lei; os três patriarcas; as três divisões do tabernáculo; as três grandes festas; as três partes do Antigo Testamento; os três anos do ministério público de Cristo; os três ofícios de Cristo [profeta, sacerdote e rei]; os três dias que passou no túmulo, antes da ressurreição; as três cruzes no Gólgota; as três línguas no sobrescrito da cruz; os três discípulos amados; as três testemunhas (lJo 5.8); as três grandes virtudes cristãs [fé, esperança e amor]; os três tipos de concupiscência (1 Jo 2.16); os três ais (Ap 5.13; *etc.)-,* uma bênção tripla; uma ação tripla em saudações e em bênçãos; três dias de jejum, três períodos diários de oração, e assim por diante.[177]

Embora o número três seja de grande destaque na Escritura, ele também é de grande importância fora dela. Analogias para a doutrina cristã da Trindade foram descobertas não somente nos seres intermediários que gradualmente surgiram na teologia judaica[178] nos três *sefirot* ("coroa", "sabedoria" e "entendimento") mencionados na cabala,[179] mas traços da Trindade também foram encontrados nos Trimurti dos hindus do Sudeste da Ásia: Brahma, Vishnu e Siva; nas três formas do Tao chinês; nos três principais deuses escandinavos: Odin, Thor e Loki; e em várias concepções de deus entre os caldeus, os egípcios e os gregos.[180] Favoritos foram certo pronunciamento de Hermes Trimegisto e os três princípios cosmológicos de Platão: a mente (voúç) suprema, identificada

[176] Agostinho, *The Trinity,* V, 15.

[177] O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie undNaturwissenschaft,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79), 682ss., 696ss.; K. C. W. F. Bähr, *System des mosaischen Cultos,* 2ª. ed. (Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1874); F. Kaubtsch, "Zahlen bei den Hebräern", *PRE*[2], XVII, 410ss.

[178] F. W. Weber, *System der altsynagogalenpalästinischen Theologie,* 172ss.

[179] A. Franck, *The Kabbalah* (Nova York: Amo Press, 1973); Agrippa de Nettesheim, segundo A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters,* III, 413; II, 236.

[180] Cf. também H. Zimmern, *Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896).

com ser e bondade; o mundo das idéias; e a matéria (ŠÀTJ).[181] NO entanto, como todas essas analogias eram politeístas, dificilmente podiam ser comparadas com a doutrina cristã da Trindade.

De valor comparativamente maior são as analogias encontradas no mundo natural. Justino Mártir, seguindo Filo, empregou a imagem de uma chama que, embora acenda outra, continua a mesma. Tertuliano disse que Deus produziu o Logos como uma raiz produz um fruto e uma fonte produz um rio e o sol produz os raios. Ele também falou de uma nascente, uma enchente e uma corrente; uma raiz, um tronco e uma copa *(etc.).* Essas imagens aparecem repetidamente nos pais da igreja posteriores e nos teólogos e foram, então, elaboradas ou aumentadas. Quanto mais os pensadores ponderavam essas coisas, mais evidente ficava para eles que todas as coisas são tripartidas: o espaço com suas três dimensões; o tempo com seus três componentes; a natureza com seus três reinos; o mundo da matéria e do espírito e a união dos dois nos seres humanos; corpos em seu estado sólido, líquido e gasoso; as forças de atração e repulsão e o equilíbrio entre elas; as três funções da alma humana: raciocínio, sentimento e desejo; as três capacidades humanas: cabeça, coração c mão; os três elementos que compõem a família: homem, mulher e filho;[182] as três classes da sociedade: os educadores, os militares e os camponeses (alemão: *Lehr-, Wehr-,* e *Nahrstand);* as três propriedades ideais de verdade, bondade e beleza; a tríade harmônica na música: o tom-chave, o terceiro tom e o quinto tom; o arco-íris e suas várias cores; o sol com seus poderes revigorante, iluminador e gerador de calor (latim: *vigor, splendor, calor)-,* as três cores básicas: amarela, vermelha e azul; e assim por diante - tudo isso foi usado, em épocas antigas e recentes, como analogia da Trindade cristã.[183]

Pensamento e amor

Em um nível mais elevado estão as analogias lógicas. Agostinho repetidamente salienta que tudo deve ter, antes de tudo, ser, unidade e medida; segundo, certa forma, "espécie", algo específico que faça distinção entre uma coisa e outra; e, finalmente, certa relação, correspondência ou ordem entre suas qualidades gerais e específicas. Matéria, forma (ou beleza) e harmonia ou amor entre os dois são os componentes fundamentais de toda a existência.[184] "Tudo o que existe requer uma causa tripla: aquilo pelo qual existe, aquilo pelo qual

[151] T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis piirioris,* c. 3; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 885-90; A. Tholuck, *Die speculative Trinitâtslehre des spáleren Orients* (Berlim: F. Dummler, 1826); J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, 143ss.; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargieslellt,* I, 352; F. C. Baur, *Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes,* I, lOss.; 18ss.; 33ss.; F. Delitzsch, *System der chrisdichen Apologetik* (Leipzig: Dõrflling & Franke, 1870), 286; O. Zõckler, *Theologia natura/is* (Frankiiirt am Main: Heyder & Zimmer, 1860), 689; cf. também Schelling, *Werke,* II/2, 78; II/3, 312ss.

[182] Cf. especialmente Agostinho, *The Trinily,* XI, 5ss.

[183] F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik,* 282ss.; O. Zocklcr, *Theologia naturalis,* 672ss.

[184] Agostinho, *The Trinity,* VI, 10; *idem, On Trite Religion,* c. 7; *idem, De vita beata.* 34; cf. T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen* (Augsburgo: Schmidt, 1883), 209ss.

o que existe é uma coisa particular e aquilo pelo qual essa coisa é internamente consistente/coerente."[185]

A teologia medieval, desenvolvendo essas idéias de múltiplas maneiras, procurou tríades por toda a parte. Ela encontrou uma analogia da Trindade no trívio de gramática, retórica e dialética; nos três ramos da filosofia: lógica, física e ética; na primeira, segunda e terceira pessoas da gramática; nas vozes ativa, passiva e média; nos números singular, plural e dual; nas três vogais básicas e nas raízes de três letras do hebraico; na disposição, estilo e elocução da retórica; na definição, divisão e argumentação da dialética; nas três formas da poesia: épica, lírica e dramática; nos três estágios do misticismo: cogitação, meditação e contemplação; ou fé, razão e contemplação; ou a forma de purificação, iluminação e união; e assim por diante. Pseudo-Dionísio, o Areopagita, dividiu suas *Celestial Hierarchies* e Dante sua *Divina Comédia* em três partes. Na filosofia moderna, a triplicidade alcançou até mesmo predomínio formal. Kant, disse Hegel,[186] como que por instinto redescobriu a triplicidade e, baseado nela, produziu um esquema triplo para os órgãos do conhecimento: as faculdades da alma, as categorias e as idéias. Mas essa triplicidade se tornou um método dialético somente nas ideologias de Fichte, Schelling e Hegel, baseadas em Kant. É próprio da natureza do idealismo entender as coisas como produto da consciência humana, como o desenvolvimento de uma idéia. Essa idéia deve, portanto, ser concebida como viva, móvel e gerativa. Isso só é possível quando sempre existe em um estado de contradição entre aquilo que ela é e aquilo que ela faz, e, então, resolve e concilia as duas em um terceiro elemento. Na perspectiva idealista, essa lei de contradição é o coração do pensamento humano. Assim, a idéia, desdobrando-se e desenvolvendo-se, passa através da afirmação e da negação para a iluminação, através da tese e da antítese para a síntese. Suas fases são "em si mesma, para si mesma e em-e-para si mesma". Todo o mundo se desenvolve em termos dessa "ordem de trindades". A lógica, com sua teoria de ser, essência e conceito, considera a mente-em-si-mesma; a filosofia natural nas três formas de mecânica, física e orgânica tem a ver com a mente-para-si-mesma, a mente-em-sua-diversidade, a mente em seu auto-estranhamento; a filosofia intelectual, com sua mente subjetiva, objetiva e absoluta, trata a mente pensante em-e-para si mesma, em seu retorno a si mesma, e seu tornar-se consciente de si mesma.[187] Como resultado da influência dessa filosofia, a triplicidade se tornou fundacional/fundamental para incontáveis sistemas filosóficos e teológicos.

---

[185] Agostinho, *Eighty-three Different Questions,* q. 18.

[186] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind,* trad. J. B. Baillcs, *2".* ed. (Londres: George Allen; Nova York: MacMillan, 1931), 107; in *Sámtliche Werke*, II. 46 *(Werke* II, 38). Nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita a p. 37.

[187] Wilhelm Windelband, *A Hisiory of Philosophy,* trad. James H. Tufts, 2 vols. (Nova York: Harper & Row, 1958 [1901]), II, 529-623, esp. 540-96 (nota do organizador: Bavinck cita a segunda edição alemã de *Geschichte der Philosophie* [Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892], 464ss., 481); G. Riimelin, *Reden undAufsätze,* vol. 1 (Tübingen: H. Laupe, 1875), 47ss. (nota do organizador: Bavinck cita uma edição de 1888).

Não satisfeitos com essas inumeráveis tentativas de encontrar analogias ilustrativas para a Trindade, alguns tentaram fornecer provas positivas para a doutrina, derivando-a como um corolário necessário ou da natureza do pensamento ou da natureza do amor. A doutrina do Logos, tanto na Escritura quanto na filosofia grega, produziu de modo totalmente natural no pensamento e no discurso humanos uma imagem do processo trinitário no ser divino. Justino Mártir, Taciano, Tertuliano, Lactâncio e outros já empregavam essa analogia.[188] Atanásio e os capadócios regularmente retratavam a geração como reconhecimento de Deus de sua própria imagem, como a expressão eterna do Verbo. O Pai e o Filho relacionam-se entre si, diziam eles, como a mente (voúç) é relacionada à palavra (Λόγος).[189] Foi especialmente Agostinho, porém, quem, de várias formas e em várias perspectivas, encontrou as claras impressões da Trindade na consciência e na razão humana. Em primeiro lugar, ele as encontrou na trindade de ser, conhecer e desejar; essência, conhecimento c amor; mente, conhecimento e amor.[190] Depois ele descobriu traços dela nas faculdades da alma, especificamente na (1) percepção do sentido, que surge em resposta a um objeto; (2) a coisa em si; (3) mediante uma imagem dela no olho e a intenção da vontade, que dirige o sentido para o objeto.[191] Essa trindade permanece até mesmo quando o objeto desaparece, pois, nesse caso, uma imagem dele é preservada na memória, a visão externa abre caminho para a visão interna, e a vontade continua sendo o elo entre as duas. Mas Agostinho encontra a mais estreita analogia da Trindade no autoconhecimento da alma humana.[192] Ele geralmente se refere à trindade que encontra aqui pelos nomes de mente, conhecimento e amor (deleite); ou memória, inteligência e vontade. A mente é primeiramente memória, isto é, a consciência tanto de outras coisas quanto de si mesmo, pois há uma consciência que ainda não é verdadeiro conhecimento. Escondidos na mente como memória há muitos itens do conhecimento, inclusive de si mesmo. Uma pessoa pode conhecer uma coisa até mesmo sem pensar nela no momento *{De trin.,* XIV, c. 6, 7). Mas a partir dessa mente como memória, a partir do conhecimento que está estocado na memória, a inteligência é produzida pela ação do pensamento. Nessa inteligência, a mente forma uma imagem precisa de si mesma, compreende, conhece e vê a si mesma. "Conseqüentemente, quando se observa em pensamento, ela conhece e reconhece a si mesma." E esse autoconhecimento e autocontemplação é gerativa por natureza: "Ela gera esse entendimento e conhecimento de si mesma". Ora, esses dois estão unidos pela vontade ou pelo amor: "Esses dois, gerador e gerado, são unidos pelo amor como o terceiro elemento, e isso é

[188] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho,* c. 61; Taciano, *Oratio adGraecos,* c. 5; Tertuliano, *Against Praxeas,* c. 5ss.; L. C. Lactâncio, *The Divine Institutos,* IV, 29.

[189] Atanásio, *Against theArians,* II, 35ss.; Gregório de Nazianzo, *Fourth Theological Oralion,* 20 (*NPNF [2],* VII, 309-18); e especialmente Gregório de Nissa, *The Great Catechism,* c. 1-3 (*NPNF [2],* V, 474-77).

[190] Agostinho, *Confessions,* XIII, 1; *idem, City of God,* XI, 26-28; *idem, The Trinity,* IX, 4, 5.

[191] Agostinho, *The Trinity,* XI, 1,2.

[192] *Ibid.,* IX, 4ss.; X, 9ssi; XIV, 6ss.; XV, 6ss.

nada menos que a vontade procurando ou mantendo algo para ser desfrutado" *(De trin.,* XIV, 6).[193] Assim, Agostinho está plenamente convencido de que todas as criaturas, sendo obra de Deus, em alguma medida exibem "vestígios ou evidências da Trindade" *(De trin.,* VI, 10; XV, 2). Acima de tudo, porém, ele procura uma imagem da Trindade nos seres humanos, criados à imagem do Deus trino *(ibid., De* c/v., XI, 26). Para Agostinho, toda a criação é um espelho de Deus. De todas as formas possíveis, portanto, ele procura mostrar a similaridade entre a trindade que descobre na criação, especialmente nos seres humanos, e a Trindade no ser divino. Em ambos os casos, a tríade consiste no fato de que todos os três são um c iguais, que cada um dos três está presente nos outros dois e que esses dois, por sua vez, estão presentes no outro e, assim, "todos estão em todos" *(De trin.,* IX, 5; X, 11).

A esse respeito, porém, ele admite francamente que todas essas comparações são apenas analogias e imagens e que, além da similaridade, há também grande diferença. Por exemplo, nos seres humanos, a trindade não são as pessoas, mas algo nelas ou sobre elas, enquanto, em Deus, a Trindade é o próprio Deus e as três pessoas são um só Deus. Nos seres humanos, memória, inteligência e amor são meramente capacidades humanas, mas, no ser divino, as três pessoas são três sujeitos. Nos seres humanos, essas três capacidades são freqüentemente desiguais e são destinadas a se completar mutuamente, mas, no ser divino, há completa unidade e igualdade de pessoas *(De trin.,* XV, 7, 17, 20ss.). Agostinho, portanto, não pretende que essas analogias e imagens ofereçam uma prova *a priori* para a Trindade. Pelo contrário, ele parte da fé na Trindade e aceita o ensino com base na Palavra de Deus. Sobre esse fundamento ele tenta, *a posteriori,* mostrar sua presença em toda a natureza e, pelo raciocínio, esclarecer a doutrina *(De vera relig.,* 7; *De trin.,* I, 1; V, 1; IX, 1). Por isso, os primeiros sete livros de *De trinitate* são destinados principalmente a estabelecer a doutrina a partir da Escritura e somente nos últimos oito livros o autor procura evidenciá-la mais detalhadamente a partir do campo da natureza e da humanidade. Finalmente, ele acrescenta que, embora todos possam discernir o selo de garantia da Trindade no espírito humano, somente os crentes podem reconhccê-lo como o selo dc garantia do ser trino de Deus. Embora esse selo seja parte integrante do espírito humano e não tenha sido erradicado pelo pecado, ele foi obscurecido e é renovado quando os seres humanos novamente aprendem a "lembrar, entender e amar" a Deus. Nós nos tornaremos de novo plenamente sua imagem somente quando o virmos face a face *(De trin.,* XIV, 12ss.). "Ali nosso ser não conhecerá a morte, nosso conhecimento não será tocado pelo erro e nosso amor será livre de obstáculos" *(De civ.,* XI, 28).

[193] Nota do organizador: tradução feita a partir de Agostinho, *The Trinity,* trad. Edmund Hill (Brooklyn, N.Y.: New City Press, 1990), 374-75.

Muitos teólogos, filósofos e pensadores assimilaram esse tipo de argumentação para a Trindade.[194]

Combinado com esse tipo de argumentação a partir da mente, porém, Agostinho usou outro, que procede do campo do amor. Partindo da afirmação escriturística de que "Deus é amor", ele demonstra que sempre há uma trindade presente no amor: "aquele que ama, aquele que é amado e o próprio amor". No amor, sempre há um sujeito, um objeto e um vínculo entre os dois. "Oh!, tu vês uma trindade se vires o amor!" *(De trin.,* VIII, 8; IX, 1, 2). Essa especulação, também, foi seguida por muitos, especialmente por Ricardo de São Vítor.[195] A plenitude do amor divino, assim como a plenitude de bondade, bem-aventurança e glória divinas, requer uma pluralidade de pessoas no ser divino, pois o amor deseja um objeto, e esse objeto deve ser igual àquele que ama. Mas esse amor só é completo quando aquele que ama e aquele que é amado recebem, em seu amor, um terceiro elemento, por quem eles são amados reciprocamente. Encontramos o mesmo raciocínio em Boaventura[196] e em muitos modernos.[197]

Teosofia

Além dessas especulações mais gerais, derivadas da mente e da vontade de Deus, ainda outras interpretações da Trindade devem ser tentadas. A mais marcante é a da teosofia, que, sob as influências combinadas do Neoplatonismo, do Gnosticismo e da Cabala, voltou à tona pouco antes da Reforma, nas pessoas de Pico Mirandola, Reuchlin, Nettesheim e Paracelso. Ela encontrou seu ver-

---

[194] *E.g.,* Erigena, *The Division ofNature,* II, 113ss.; Anselmo, *Mono/ogion,* c. 29-67; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 3, 6-23; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 45, art. 7; *idem, Summa contra gentiles,* IV, 26; *idem, Sent.,* I, dist. 3, q. 2, art. 3; Boaventura, *Breviloquium,* II, c. 12; *idem, The Journey of the Mind to God,* c. 2-4; *idem, Sent.,* I, dist. 3, art. 1,2; Duns Scotus, *Sent.,* I, dist. 3, q. 9; Hugo de São Vítor, *De sacramentis christianae fidei,* I, pt. 3, c. 21 ss.; Lutero, segundo J. Kõstlin, *Theology ofLuther,* trad. C. E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99ss; P. Melanchthon, *Loci communes,* loc. 3; *idem, Enarratio symboli Niceni, Corpus Reformatorum,* XXIII, col. 235; *idem, Explicatio symboli Niceni, Corpus Reformatorum,* XXIII, col. 359ss.; *idem, Examen ordinandorum, Corpus Reformatorum,* XXIII, col. 3; J. Schegk, *Contra antitrinitarios,* segundo F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier,* II, 380ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* 202; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, col. 356ss.; B. Keckermann, *Systemas. s. theologiae* (Hanoviae: Apud Antonium, 1603), 20ss.; P. Poiret, *Cogitationum rationalium de Deo, anima et maio, lihri quatuor* (Amsterdã: Daniel Elsevir, 1677); segundo F. C. Baur, *Dreieinigkeit undMenschwerdung Gottes,* III, 315ss.; P. de Momay, *De veritate religionis Christianae* (Lciden: Andries Cloucq, 1605), c.5; G. W. Leibniz, *System der Theologie,* 3ª. ed. (Mainz: S. Müller, 1825), 30; nota do organizador: TI: *A System of Theology,* trad. Charles William Russell (Londres: Burns and Lambert, 1850); G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften,* §73; Schelling, *Werke,* II/3, 315; A. D. C. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* II, 194-216; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, 141; W. Bilderdijk, *Opstellen van Godgeleerden en Zedekundigen Inhoud,* 2 vols. (Amsterdã: Immerzeel, 1883), I, 24ss.; A. Kuyper, *De Schrift, het Woord Gods* (Tiel: H. C. A. Campagne, 1870); W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), I, 183.

[195] Ricardo de São Vítor, *De trinitate,* III, c. 2ss.

[196] Boaventura, *Sent.,* I, dist. 2, art. 1, q. 2.

[197] *E.g.,* J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin.,* trad. Wm. Urwick, 5ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), II, 181ss.; E. W. C. Sartorius, *DieLehre von der heiligen Liebe* (Stuttgart: S. G. Liesching, 1861), I, 11 ss.; C. T. A. Liebner, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip* dargestellt (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1849-), I, 69ss.; L. Schoeberlein, *Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe* (Stuttgart; Berlim: G. Schlawitz, 1848), 22ss.; A. Peip, "Trinitât", *PRE',* XVI, 465ss. (nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita *PRE*[2]); I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 432ss.; *idem, Gesammelte Schriften,* 345ss.

dadeiro filósofo na pessoa de Jakob Bõhme, defendida novamente no século 19 por Schelling e Baader. A premissa de Schelling é que o verdadeiro ser não pode ser explicado a partir do pensamento puro. A "essência" das coisas pode ser derivada da razão, mas a "existência" das coisas provavelmente não pode ser explicada desse modo. A *essência* e a *existência* das coisas apontam para princípios diferentes.[198] Por essa razão, tanto o deísmo quanto o panteísmo devem ser rejeitados. Deus não pode ser entendido como uma unidade abstrata ao modo da escola eleática. Ele é um Todo-unidade, uma pluralidade que une a unidade do deísmo e a totalidade do panteísmo. O próprio conceito de "Deus" abrange três elementos: (1) o sujeito, a vontade, aquilo que tem a capacidade de existir; (2) o objeto, a idéia, o elemento de existência pura; (3) a identidade de ambos, o sujeito-objeto.[199] Nesses três componentes, completa-se o conceito do absoluto. Isso é o que faz que ele seja um espírito (mente), um espírito perfeito (mente) e um ser individual, pessoal, autoconsciente.[200] Mas, embora em nosso pensamento esses três momentos sejam os degraus pelos quais chegamos à perfeição do espírito, esse espírito, nem por essa razão é produto desses três momentos. Pelo contrário, o espírito é primordial e contém dentro de si esses três momentos como "destinos imanentes". Dessa maneira, o Espírito perfeito, absoluto, é o Espírito como ele existe em si mesmo, para si mesmo e consigo mesmo. Mas, escondido dentro desse Espírito está tudo o que ele será. Ele é um Espírito livre e capaz de se revelar externamente. Os três destinos que o Espírito leva dentro de si são as potências de ser extradivino.[201]

Schelling deriva todo o mundo criado, toda a mitologia e toda a revelação a partir da separação e da união dessas três potências. Elas são as formas de todas as potencialidades, os princípios (àpx«!) de toda existência.[202] Em Schelling, porém, essa cosmogonia é, simultaneamente, uma teogonia. Quando o mundo se desenvolve, essas potências no ser divino ascendem para níveis superiores. Na auto-revelação de Deus às suas criaturas ele se torna manifesto a si mesmo. Esses três destinos inerentes ao espírito absoluto, as três potências na criação do mundo e na mitologia, pavimentam o caminho para o único Deus autônomo por si mesmo como três pessoas.[203] No curso histórico da revelação, o Espírito absoluto se torna Pai, Filho e Espírito. Deus - a Divindade completa, a personalidade absoluta, não uma figura especial na Divindade - pode ser chamado de Pai não somente como o Originador de todas as coisas, mas também no sentido de que ele pode forçar a primeira potência de seu ser, a partir de si mesmo, a se realizar.[204] A segunda figura é o Filho, cuja geração não é eterna, mas se refere à existência do Filho fora do Pai, e, portanto, começa no momento da criação.

[1,8]F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung,* in *Werke*, II/3, 57ss.
[m]*Ibid., Werke,* II/2, 24ss., 68ss.; II/3, 205ss.
[200]*Ibid., Werke,* 11/2, 73ss.; n/3, 174, 238ss.
[201]*Ibid., Werke,* II/3, 240ss.; 251ss.; 261,272.
[102] *lbid., Werke,* U/2, 61, 112; II/3, 267ss.
[203]*Ibid., Werke,* II/3, 316.
[204]*Ibid.,, Werke*, II/3, 311, 322, 335ss.; 339.

O Filho só é plenamente o Filho no fim do processo.[205] O mesmo é verdade a respeito da terceira potência.[206] No fim, toda a divindade foi realizada nas três pessoas distintas, que não são três deuses distintos nem meramente três nomes diferentes.[207]

Mediante essa especulação, a filosofia moderna novamente trouxe à tona o dogma trinitário. Todos os tipos de tentativa foram feitos para construir racionalmente uma Trindade, especialmente a partir da essência do Espírito, da autoconsciência e da personalidade.[208] [Anton] Gunther, assim como Raymond de Sabunde, Raymond Lull e outros racionalistas, foi ainda mais longe e abandou a distinção entre artigos "puros" e "mistos", interpretando a Trindade como pertencendo à categoria de verdades racionais e sendo demonstrável a partir da natureza da autoconsciência.[209]

[231] A igreja e a teologia, via de regra, adotaram uma atitude muito reservada em relação a essas construções filosóficas da doutrina da Trindade. Na melhor das hipóteses, elas permitiriam um exame *a posteriori* das provas da Trindade com o propósito dc esclarecer o dogma, mas, mesmo nesse caso, muitos advertiram contra a tentativa de buscar, na razão, apoio para essa doutrina. Mais do que qualquer outro dogma, o da Trindade foi considerado um mistério que ultrapassa os limites da natureza e da razão e que só pode ser conhecido a partir da revelação especial. Assim como Agostinho, Tomás de Aquino também aceitou a existência de vestígios da Trindade na criação e tentou iluminá-los pelo raciocínio. No entanto, ele afirmou expressamente que a Trindade não podia ser conhecida pela razão, pois a criação é uma obra da Trindade como um todo e, portanto, exibe a unidade do ser, não a distinção de pessoas. "Além disso, aqueles que tentam provar a Trindade das pessoas pela razão natural depreciam a fé de duas formas": primeiro, depreciando a dignidade da fé, que consiste em seu foco apenas nas coisas invisíveis; e, segundo, mantendo outros afastados da fé, quando lhes dão a impressão de que a fé se apóia sobre fundamentos fracos.[210] Calvino viu pouca utilidade nas analogias e provas propostas para a Trindade a partir da natureza e da razão humana.[211] Muitos teólogos reformados e luteranos concordaram com isso.[212]

---

[m] *Ibid., Werke,* II/3, 312, 318, 321ss.; 330ss.

[m] *Ibid., Werke,* 11/3, 333ss.

[iai] *Ibid., Werke,* 11/3, 335, 337.

[m] *E.g.,* C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), 1,444ss.; I. A. Domer, *A System of Christian Doctrine,* 1,422 (nota do organizador: Bavinck insere aqui uma nota elíptica que parece se referir a I. H. Fichte como autor e o título da obra como *Deutinger, Rosenkrantz e. a.* Martin Deutinger [1815-64] foi um influente filósofo/teólogo da subjetividade; veja Franz Wiedmann, *Martin Deutinger. Leben und Werk.* Wegbereiter heutiger Theologie 6 [Graz: Styria, 1971]; e Stephan Berger, *Zur Gnindlegung einer Theologie der Subjectivität* [Frankfurt a.M. e Nova York: Peter Lang, 1985]). Cf. A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant* (Leipzig: G. Fock, 1895), 1,285-531.

[209] A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant,* I, 447ss.; J. Kleutgen. *Die Theologie der Vorzeit verteidigt,* I, 399-451.

[210] Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 32, art. 1; cf. também P. Lombardo, *Sent.,* 1, dist. 3, n. 6, e os comentários feitos ali.

[211] J. Calvino, *Instituías,* l.xiii.8; I.xv.4; *Commenlaiy* sobre Gênesis 1.26.

[212] A. Hyperius, *Methodi theologiae,* 111; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* I, 356ss.; A. Waleus, *Opera omnia,* 1,236;

A IMPORTÂNCIA DO DOGMA TRITMITÁRIO

Contra todos aqueles que desejam basear a doutrina da Trindade em fundamentos racionais é mister, sem dúvida, sustentar que devemos nosso conhecimento dessa doutrina somente à revelação especial de Deus. Somente a Escritura é o fundamento final para a doutrina da Trindade. A razão pode, na melhor das hipóteses, esclarecer um pouco essa doutrina *a posteriori.* Contudo, os argumentos levantados para lançar luz sobre o dogma da Trindade não são destituídos de valor. Em primeiro lugar, a própria Escritura nos dá a liberdade de usá-los quando diz que toda a criação, especialmente a humanidade, é uma obra do Deus trino. Certamente todas as obras de Deus são *ad extra,* são indivisas e comuns às três pessoas. Preeminente nessas obras, portanto, é a unidade de Deus, e não a distinção das pessoas. Nessa unidade, porém, a diversidade não pode estar ausente. A própria Escritura aponta para essa verdade ao dizer que todos os seres criados mostram essas marcas e os seres humanos exibem a imagem do Deus trino. Portanto, por mais que a revelação de Deus em suas obras tenha sido encoberta e os olhos de nossa mente tenham sido obscurecidos pelo pecado, não se pode, *a priori,* negar que nossa mente, iluminada pela revelação, pode descobrir, na natureza, as marcas do Deus que se torna conhecido na Escritura como trino em seu modo de existência e em suas ações. Além disso, embora nenhum desses argumentos seja capaz dc provar o dogma da Trindade e nenhum deles possa ou deva ser a base de nossa fé (estaríamos abandonando a verdade ao ridículo de nossos oponentes se a aceitássemos sobre os fundamentos frágeis que a razão pode produzir),[213] eles podem servir para refutar várias objeções que foram levantadas contra o dogma.[214] Eles podem mostrar que aquilo que a Escritura nos ensina não é impossível nem absurdo[215] e demonstram que a crença de nossos oponentes é mal fundamentada e contrária à própria razão.[216]

A doutrina da Trindade de nenhum modo é tão absurda quanto parecia ser a um racionalismo superficial de tempos antigos e recentes. Ela não pode ser abandonada pela simples suposição de que um não pode ser três e três não podem ser um.[217] A filosofia repetidamente - e mais uma vez no século 19 - retornou à doutrina da Trindade e, em certa medida, reconheceu seu significado rico e sua importância profunda. A isso, finalmente, devemos acrescentar que esses argumentos descobrem e preservam a conectividade entre natureza e graça, entre criação e recriação. O Deus que nos criou e nos sustenta é também aquele que nos recria à sua imagem. A graça, embora seja superior à natureza,

---

Synopsis purioris theologiae, VII, 14; P. van Mastricht, *TheologiaW,* 24, 21; J. Gerhard, *Loa theol.,* III, §§23-32; J. A. Quenstedt, *Theologia,* 1,265ss.; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* 344; cf., em tempos recentes, E. Bühl, *Dogmatik* (Amsterdã: ScheíTer, 1887), 80; J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre,* II, 129.

[213] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 32, art. 1; I, q. 46, art. 2; *idem, Summa contra gentiles,* 1,9.

[214] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* I, 9.

[215] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 1, art. 5, ad 2.

[216] *Ibid.,* I, q. 1, art. 8; G. Voetius, *Selecl. disp.,* I, lss.

[217] Cf. e. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), I, 599.

não está em conflito com ela. Ao mesmo tempo em que restaura aquilo que foi corrompido pelo pecado, ela também esclarece e aperfeiçoa aquilo que ainda resta nela da revelação de Deus. A mente pensante situa a doutrina da Trindade exatamente no meio de toda a existência da natureza e da humanidade. Uma confissão cristã não é uma ilha no oceano, mas um cume elevado, do qual pode ser vislumbrada toda a criação. É tarefa dos teólogos cristãos apresentar claramente a importância e a relação da revelação de Deus com a vida. A mente cristã só se satisfaz quando toda a existência é atribuída ao Deus trino e quando a confissão da Trindade de Deus funciona como o centro de nosso pensamento c de nossa vida. Portanto, embora as analogias e provas elaboradas para a Trindade não demonstrem a verdade do dogma, elas servem, principalmente, para deixar clara a múltipla utilidade e a rica importância dessa confissão para a vida e o pensamento das criaturas [racionais] de Deus. Na análise final, elas devem sua existência a uma profunda necessidade religiosa, não a uma ânsia de especulação vazia ou a uma curiosidade excessiva. Se Deus é, de fato, trino, isso tem de ser supremamente importante, pois todas as coisas, de acordo com o apóstolo, são dele, por ele e para ele (Rm 11.36).

Em primeiro lugar, a doutrina da Trindade faz que Deus se torne conhecido a nós como o Deus verdadeiramente vivo. Os pais da igreja já observavam que essa doutrina rejeita os erros do deísmo, do panteísmo, do monismo e do politeísmo, embora absorva os elementos de verdade contidos neles. O deísmo cria um vasto abismo entre Deus e suas criaturas, cancela sua ligação recíproca e reduz Deus a uma entidade abstrata, um ser puro, a mera existência monótona e uniforme. Ele não satisfaz a mente nem o coração e é, portanto, a morte da religião. O panteísmo, embora traga Deus para mais perto de nós, iguala-o ao mundo criado, apaga a fronteira entre o Criador e a criatura, priva Deus de todo ser ou vida própria, e, assim, mina completamente a religião. Entretanto, a doutrina cristã da Trindade torna Deus conhecido como essencialmente distinto do mundo, tendo, também, uma vida bem-aventurada própria. Deus é uma plenitude de vida, um "oceano de existência". Ele não é "sem geração" (ἄγονος). Ele é o Ser absoluto, o Eterno, aquele que é, que era e que há de vir, e, dessa maneira, Aquele que é sempre vivo e sempre produtivo.

Tentativas foram feitas de inferir a Trindade a partir do pensamento e da vontade de Deus, de seu amor, bondade, perfeição e assim por diante. Planejadas como construções filosóficas da doutrina da Trindade, essas tentativas foram pouco satisfatórias. A derivação da Trindade a partir do pensamento de Deus de nenhum modo conduz à sua tripersonalidade; em vez disso, ela não deixa clara a procedência da terceira pessoa, com uma visão quanto ao Espírito que passa por uma construção da vontade de Deus e argumenta em si mesma com relação a ela. A derivação da Trindade a partir do amor está sujeita às mesmas objeções e não pode deixar clara a procedência do Espírito Santo. O fato é que esses atributos [de amor e conhecimento], e também os outros atributos, só ganham vida e se tornam reais como resultado da Trindade. Sem ela, eles são meros nomes,

meros sons, termos vazios. Como atributos do Deus trino, eles ganham vida tanto em nossa mente quanto em nosso coração. Somente por meio da Trindade começamos a entender que Deus, como é em si mesmo - portanto, também, à parte do mundo - é o independente, o eterno, o onisciente, e amor, santidade e glória todo-benevolente.

A Trindade nos revela Deus como a plenitude de existência, a verdadeira vida, beleza eterna. Em Deus, também, há unidade em diversidade, diversidade em unidade. Aliás, essa ordem e essa harmonia estão presentes nele de maneira absoluta. No caso das criaturas, vemos apenas uma leve analogia disso. Nem a unidade nem a diversidade são absolutas. As criaturas existem no tempo e no espaço, existem lado a lado e não se interpenetram mutuamente [como as pessoas da Trindade]. Entre nós, a unidade só existe pela atração, pela vontade e pela disposição da vontade: ela é uma unidade moral frágil e instável. E onde há uma unidade física mais profunda, como, digamos, entre as capacidades de uma substância singular, não há independência, e a unidade engole a diversidade. Mas, em Deus, ambas estão presentes: unidade absoluta e diversidade absoluta. É um e o mesmo ser sustentado por três hipóstases. Isso resulta no tipo mais perfeito de comunidade, uma comunidade dos mesmos seres, e, ao mesmo tempo, resulta na mais perfeita diversidade, a diversidade de pessoas divinas. Portanto, se Deus é trino, as três pessoas só podem ser concebidas como sendo "consubstanciais" (ónooυoioi). Como o arianismo, em suas formas muito variadas, não pensa consistentemente sobre o ser de Deus, ele não pode satisfazer a mente. Se há distinções dentro do ser divino, essas distinções, isto é, essas pessoas, têm de ser a mesma em essência. Em Deus não pode haver nada que seja diferente ou menos do que Deus. Não há nada intermediário ou transitório entre o Criador e a criatura. Ou o Pai, o Filho e o Espírito Santo, todos possuem o mesmo ser e são verdadeiramente Deus, ou ficam reduzidos ao nível das criaturas. Por uma perspectiva cristã, não há uma terceira possibilidade. A mesma linha de raciocínio implica a condenação da Trindade modal do sabelianismo. Pois a *homoousia* das três pessoas tem significado e importância somente se elas forem verdadeira e realmente distintas uma da outra, como portadoras distintas da mesma substância. A diversidade dos sujeitos que agem lado a lado na revelação divina, na criação e na recriação surge da diversidade que existe entre as três pessoas no ser divino. Não pode haver distinção *ad extra* na unidade do ser divino se não houver distinção *ad intra.*

Em segundo lugar, a doutrina da Trindade é da maior importância para a doutrina da criação. Esta só pode ser sustentada com base na confissão de um Deus trino. Só ela torna possível - contra o deísmo, por um lado - a relação entre Deus e o mundo, e - contra o panteísmo, por outro - a diferença entre Deus e o mundo. A criação não pode ser concebida como mera casualidade, nem como resultado do autodesenvolvimento divino. Ela tem de ter seu fundamento em Deus, embora não seja uma fase no processo de sua vida interior. Como podem esses dois interesses ser satisfeitos senão pela confissão de um Deus trino? A

vida de Deus é divinamente rica: é fecunda, implica ação, produtividade. A doutrina da Trindade, por isso, fala da geração do Filho e da procedência do Espírito. Ambos os atos são essencialmente distintos da obra de criação: aqueles são relações imanentes, esta é obra *ad extra.* Aqueles são suficientes em si mesmos: Deus não precisa da criação. Ele é vida, bem-aventurança, glória em si mesmo. Não obstante, a criação está muito estreitamente relacionada com essa fecundidade. Pois, em primeiro lugar, como Atanásio corretamente observou, se o ser divino não fosse produtivo e não pudesse se comunicar internamente *(ad intra),* então também não haveria qualquer revelação de Deus *ad extra,* isto é, qualquer comunicação de Deus em suas criaturas e para elas. A doutrina da incomunicabilidade de Deus, com sua negação implícita da geração do Filho e da procedência do Espírito, traz dentro de si o corolário da existência de um mundo separado de Deus, fora dele e oposto a ele. Nesse caso, Deus é absolutamente oculto, "profundezas cósmicas", "silêncio absoluto", "o inconsciente", "o sem causa". O mundo não o revela e não há possibilidade de conhecê-lo.

O dogma da Trindade, em contraste, nos diz que Deus *pode* se revelar em um sentido absoluto ao Filho e ao Espírito, e, portanto, também em um sentido relativo, ao mundo. Pois, como Agostinho nos ensina, a autocomunicação que acontece dentro do ser divino é arquétipo da obra de Deus na criação. A Escritura repetidamente salienta a estreita conexão entre o Filho e o Espírito, por um lado, e a criação, por outro. Os nomes Pai, Filho (Verbo, Sabedoria) e Espírito muito certamente denotam relações imanentes, mas também são refletidos nas relações interpessoais presentes nas sobras de Deus *ad extra.* Todas as coisas vêm do Pai; as "idéias" de todas as coisas que existem estão presentes no Filho; os princípios fundamentais de toda a vida estão no Espírito. A geração e a procedência no ser divino são os atos imanentes de Deus que tornam possíveis as obras externas de criação e de revelação. Finalmente, isso explica por que todas as obras de Deus *ad extra* só são adequadamente conhecidas quando sua existência trinitária é reconhecida. Dos exemplos anteriormente citados, alguns são extremamente elaborados e, de qualquer modo, não são mais do que analogias. No entanto, conscientemente ou não, a filosofia, desde Platão a von Hartmann, sempre retornou aos três princípios (àpxal) fundamentais sobre cuja base a criação como um todo e em suas várias partes pode ser explicada. Há muita verdade na crença de que a criação, em toda a parte, nos revela vestígios da Trindade. E, como esses vestígios são mais claramente evidentes na "humanidade", de forma que os "seres humanos" podem até mesmo ser chamados de "imagem da Trindade", a "humanidade" é levada a procurar esses vestígios. A perfeição da criatura, a completude de um sistema, a harmonia da beleza - tudo isso é finalmente manifesto apenas em uma tríade. Quanto mais elevado seja o lugar de uma coisa na ordem da criação, mais ela anseia por uma tríade. Esse efeito é sentido até mesmo nas aberrações religiosas da humanidade. A tentativa de Schelling de interpretar a mitologia ao longo de linhas trinitárias, por exemplo, é mais que uma fantasia genial.

Em terceiro lugar, a doutrina da Trindade é de importância incalculável para a religião cristã. Todo o sistema cristão de crenças, toda a revelação especial, fica de pé ou cai com a confissão da doutrina da Trindade. Ela é o núcleo da fé cristã, a raiz de todos os seus dogmas, o conteúdo básico da nova aliança. Foi esse interesse religioso cristão, portanto, que despertou o desenvolvimento da doutrina da Trindade na igreja. Em jogo nesse desenvolvimento - deve ser dito enfaticamente - estava não uma teoria metafísica ou uma especulação filosófica, mas a essência da própria religião cristã. Isso é sentido tão fortemente que todos aqueles que valorizam serem chamados cristãos reconhecem e crêem em um tipo de Trindade. A questão mais profunda implícita em todo credo e sistema cristão de teologia é como Deus pode ser tanto um como três. A verdade cristã em todas as suas partes se evidencia em maior ou menor grau dependendo de como essa questão é respondida. Na doutrina da Trindade sentimos o batimento cardíaco de toda a revelação de Deus para a redenção da humanidade. Prefigurada no Antigo Testamento, ela só veio à plena luz em Cristo. A religião não pode se satisfazer com menos do que o próprio Deus. Em Cristo, o próprio Deus vem a nós, e, no Espírito Santo, ele se comunica a nós. A obra de recriação é totalmente trinitária. De Deus, por meio de Deus e em Deus são todas as coisas. A recriação é uma obra divina do início ao fim, mas pode ser descrita em termos de três agentes: ela é plenamente realizada pelo amor do Pai, pela graça do Filho e pela comunhão do Espírito Santo. A vida dc fé de um cristão, portanto, aponta para os três princípios gerativos. "Tudo isso sabemos", diz o artigo 9 da Confissão Belga, "tanto pelo testemunho da Sagrada Escritura como pelas obras das três pessoas, principalmente por aquelas que percebemos em nós". Sabemos que somos filhos do Pai, redimidos pelo Filho e temos comunhão com ambos por meio do Espírito Santo. Toda bênção, tanto espiritual quanto material, vem a nós a partir do Deus trino. Nesse nome somos batizados; esse nome resume nossa confissão; esse nome é a fonte de todas as bênçãos que vêm a nós; a esse nome sempre daremos graças e honra; nesse nome encontramos descanso para nossa alma e paz para nossa consciência. Os cristãos têm um Deus acima de si, diante de si e dentro de si. Nossa salvação, tanto nesta vida quanto no porvir, está cm estreita ligação com a doutrina da Trindade. No entanto, admitimos que não podemos determinar a medida de conhecimento - também desse mistério - necessária para uma fé verdadeira e sincera.

PARTE 1 1 1

A VONTADE DE ÜEUS ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU

7

O CONSELHO DIVINO

As obras de Deus com respeito às suas criaturas são classificadas em dois grupos: obras ad intra, *ou os decretos que são parte de seu conselho, e obras* ad extra, *tais como a criação e a redenção. Os decretos e as obras de Deus não esgotam as possibilidades de sua sabedoria e conhecimento, eles são um exercício de sua vontade livre e absoluta e serão realizados no tempo do próprio Deus. Todos os decretos de Deus, até mesmo a eleição e a reprovação, tornam-se visíveis a nós no progresso da História. Eles estão, porém, arraigados no pré-conhecimento e na preordenação eternas de Deus, que permanecem para sempre e serão realizadas. O propósito de Deus na eleição é anterior aos fatos da História. A História serve para afirmar esse propósito preexistente. Embora Romanos 9 fale da ação de Deus* no *tempo, o fundamento para a ação está* fora *do tempo, somente na vontade e no beneplácito de Deus. Em tudo isso, deve-se lembrar que o fundamento da eleição é encontrado exclusivamente na graça, no amor e no beneplácito de Deus.*

Ao afirmar o conselho determinante de Deus, a principal questão teológica que os teólogos cristãos enfrentam se refere à liberdade humana. Contra todo pensamento determinista, a igreja sustentou a liberdade moral e a responsabilidade dos seres humanos. Foi o ensino e a influência de Pelágio que levaram a igreja, sob a liderança de Agostinho, a esclarecer a doutrina da predestinação. Para os pelagianos e semipelagianos, a natureza humana não ficou absolutamente corrompida depois da queda. A natureza humana caída pode e deve cooperar com a graça de Deus. A predestinação é apenas uma questão de pré-conhecimento.

Em contraste, Agostinho insistiu que os eleitos "não são escolhidos porque creram, mas para que possam crer". A vontade absolutamente soberana de Deus é o único fundamento da predestinação, que inclui tanto a eleição quanto a reprovação. Agostinho insistiu que Deus não preordena para a destruição e os meios que conduzem a ela - isto é, o pecado - da mesma maneira que preordena a salvação e os meios que conduzem a ela. A reprovação é um ato da justiça divina, assim como a eleição é um ato de graça.

O pelagianismo foi condenado no Concilio de Éfeso (431) e depois no Sínodo de Orange (529). Este, porém, não foi decisivo sobre a extensão total da corrupção humana e, assim, abriu as portas para o semipelagianismo. Como foi influenciada pelo nominalismo e endureceu posição no Concílio de Trento, a Igreja Católica Romana se distanciou cada vez mais de Paulo e Agostinho. Por uma variedade de novas distinções, a atividade predestinadora absolutamente gratuita de Deus foi reduzida a uma forma de pré-conhecimento e se tornou dependente dele. Essa tendência alcança seu clímax no pensamento de Molina, que acreditava que Deus, por um conhecimento mediado, via, com antecedência, que alguns seres humanos fariam bom uso da graça preparatória e que, por essa razão, decidia concedê-la a eles. A reprovação é, então, apenas um decreto de Deus para punir eternamente aqueles cujo pecado e incredulidade foram vistos de antemão.

A Reforma retornou a Agostinho e a Paulo. Não obstante, a orientação antropológica de Lutero e o sinergismo de Melanchthon fizeram que a predestinação fosse colocada de lado no Luteranismo, e eventualmente os teólogos luteranos do século 17 se aproximaram da confissão remonstrante. Aqui, com a separação da tradição luterana do próprio Lutero, ela se separa da tradição reformada, que sustentava a posição de Zwínglio e de Calvino. É especialmente por meio da influência de Calvino que a doutrina da predestinação se inclui nas confissões de todas as igrejas reformadas.

Diferenças confessionais e teológicas, entretanto, permaneceram, inclusive sobre onde e como a doutrina da predestinação devia ser tratada no corpo da doutrina cristã. O método sintético, começando com a fonte e o fundamento de todas as bênçãos, eventualmente prevaleceu sobre o método analítico, que primeiro examinava os efeitos. A ordem sistemática e o interesse teológico exigiram que a predestinação fosse discutida na doutrina de Deus, e essa se tornou a ordem normal para todos os teólogos reformados. A razão para a diferença em relação aos teólogos não-reformados não é que estes procuram apenas reproduzir a Escritura, enquanto a teologia reformada especulativamente deduz a predestinação, a priori, *de um conceito de Deus filosoficamente determinista. Os mais rigorosos calvinistas procuraram apenas reproduzir o ensino da Escritura. A diferença real é que, para os reformados, o interesse primário na predestinação não é antropológico, nem mesmo soteriológico, mas* teológico - a glória de Deus.

A principal diferença dentro do próprio campo reformado tem a ver com a ordem lógica dos decretos divinos, o debate entre supra e infralapsarianismo. A questão-chave aqui é se devemos considerar o decreto de eleição logicamente anterior (supra-) ou posterior (infra-) ao decreto de criar e permitir a queda. As diferenças não devem ser exageradas. Todos os seguidores de Agostinho, inclusive muitos tomistas, ensinam uma forma de dupla predestinação que, em certo sentido, considera a queda no pecado e a reprovação dentro do conselho de Deus e não meramente

sujeitas à sua permissão ou pré-conhecimento. A soberania de Deus está em jogo aqui. Embora o pecado possa ser a causa próxima da reprovação, ele não é sua causa final. Mesmo que seja desconhecido por nós, tem de haver um plano mais elevado de Deus, que existia antes da queda. Ao mesmo tempo, conquanto não tenham condenado o supralapsarianismo, os cânones do Sínodo de Dort foram de caráter infralapsariano, enfatizando a queda da raça humana "por sua própria transgressão". Ambas as posições têm o direito de serem chamadas de reformadas.

Até mesmo o predestinacionismo moderado do infralapsarianismo encontrou resistência. Os socinianos o rejeitaram totalmente, e a ênfase arminiana sobre a universalidade da graça salvadora fez dos seres humanos os árbitros finais de seu próprio destino. Nas igrejas reformadas, essa tendência arminiana ganhou terreno nos séculos 18 e 19. Quando, no século 19, um estudo mais profundo da natureza, da História e da humanidade demonstrou a insustentabilidade do pelagianismo deísta, um determinismo panteísta ou materialista tomou seu lugar. Embora haja uma diferença fundamental entre esse determinismo e a doutrina bíblica da predestinação, muitos interpretam a doutrina eclesiástica nesse mesmo sentido determinista. Outros reduzem a predestinação à ação imanente de Deus no tempo e identificam o decreto com os fatos da História. Dessa maneira, a distinção entre eternidade e tempo, Deus e o mundo, é apagada e o teísmo é transformado em panteísmo. A maior parte da teologia moderna não tem a doutrina da eleição.

O conselho de Deus deve ser entendido como seu plano eterno para tudo o que existe ou acontecerá no tempo. Esse decreto deve ser distinguido de sua execução *no tempo e também do próprio Deus. Deus não é idêntico ao seu decreto. Seu autoconhecimento não é esgotado na criação, providência e redenção. O conselho de Deus é a causa "éficiente" e "exemplar" de tudo isso. O conselho de Deus também é um decreto único e simples, o plano mundial de uma visão "artística" única, ainda que as criaturas só possam vê-lo se desenvolvendo no tempo e no espaço em multiplicidade.*

O conselho de Deus em relação ao mundo físico é chamado de "providência" e inclui preservação e governo. A existência *das coisas e a forma como elas existem estão baseadas apenas no beneplácito de Deus. Se isso for admitido, então deve-se reconhecer que o conselho de Deus também se estende ao mundo moral e à conduta humana. Separar dualisticamente o mundo natural e o moral e limitar o governo de Deus ao primeiro é impossível. Essa separação expulsa Deus de seu mundo, deixando-o ao acaso e ao capricho. Essa posição é firmemente combatida pela Escritura, pela experiência religiosa e pela reflexão teológica. A Escritura ensina que a fé é um dom da graça de Deus, uma obra de Deus. Embora, em teoria, uma pessoa possa ser pelagiana, na prática da vida cristã, acima de tudo na oração, todo cristão é agostiniano. A autoglorificação é excluída e somente Deus recebe a honra. Esse pré-conhecimento, por definição, inclui a predestinação. Ou Deus conhece os*

eleitos com certeza ou ele não conhece nada. Se ele conhece, o pré-conhecimento é redundante; se não conhece, até mesmo esse conhecimento prévio é inútil. A doutrina da predestinação, portanto, é um dogma de toda a igreja cristã.

Embora seja em geral comprovadamente insustentável, o pelagianismo não raro volta para prosseguir seu ataque contra todo ponto especial da doutrina da predestinação. Ele começa afirmando a existência de um decreto condicional antecedente de Deus para oferecer à humanidade caída uma graça que é suficiente para a salvação. A realidade da História, na qual a graça é particular, e não universal, não corresponde a essa afirmação. Nem mesmo no começo a oportunidade é igual. Nascer em um lar cristão ou conhecer pessoalmente o evangelho mais tarde é um dom imerecido e incondicional. Além disso, nem todos os que ouvem o evangelho crêem nele. Aqui a posição pelagiana se torna confusa e introduz noções de mérito, uma posição que não tem apoio na Escritura. Finalmente, a noção pelagiana de "predestinação para a glória", um terceiro decreto que concede salvação para aqueles que perseveram (como Deus previu) faz que o decreto de Deus seja completamente condicional. Não há um decreto verdadeiro, apenas um desejo cujo cumprimento é incerto. Deus não conhece aqueles que lhe pertencem. Até mesmo onde as igrejas afirmam a doutrina da predestinação de forma impura, como misturas semipelagianas, elas ainda a confessam. Essencial e materialmente, a predestinação é um dogma aceito em todo o Cristianismo.

Tanto a posição supralapsariana quanto a infralapsariana procuram ser fiéis à Escritura, e a diferença entre elas não pode ser resolvida recorrendo-se à Escritura. Nenhuma delas nega que a queda no pecado está incluída no plano e no decreto de Deus; ambas insistem que Deus não é o autor do pecado. Ambas basicamente colocam sua causa no soberano beneplácito de Deus. A única diferença é que os infralapsarianos aderem a uma ordem histórica, causal, dos decretos, enquanto os supralapsarianos preferem a ordem ideal, teológica. Ambas as posições têm pontos fortes e ambas são parciais. O infralapsarianismo parece ser mais modesto, menos severo, mas, por fim, não satisfaz a mente. O supralapsarianismo tem a seu favor o fato de que se abstém de todas as tentativas inúteis para justificar Deus e simplesmente atribui tanto a eleição quanto a reprovação ao soberano beneplácito de Deus. No entanto, ela corre o risco de fazer dos objetos da eleição e da reprovação "possíveis" seres humanos, e não seres humanos reais, e de fazer do pecado um meio de reprovação, da mesma forma que a obra redentora de Cristo é um meio de eleição. Os supralapsarianos, também, precisam introduzir noções como "permissão" e "preterição" com respeito ao pecado.

Nem a posição supralapsariana nem a posição infralapsariana com relação ao pecado é capaz de incorporar dentro de sua perspectiva a plenitude e a riqueza da verdade da Escritura e de satisfazer nosso pensamento teológico. A verdade inerente ao supralapsarianismo é que

todos os decretos Juntos, formam uma unidade; que há um objetivo final ao qual todas as coisas são subordinadas e úteis; que a entrada do pecado no mundo não pegou Deus de surpresa, mas foi desejada por ele. Que a criação foi destinada a tornar possível a recriação; e que, na criação de Adão, as coisas foram estruturadas na expectativa de Cristo. A verdade do infralapsarianismo é que os decretos podem ser distinguidos de acordo com sua ordem causal ou teológica; que a criação e a queda não foram, meramente meios para se alcançar um fim; que o pecado é uma catástrofe que, de si e por si mesmo, nunca poderia ter sido desejada por Deus. A total unidade de concepção aqui só é conhecida por Deus e é um modelo teleológico e causativamente inter-relacionado tão rico que não pode ser reproduzido em uma só palavra como "supralapsariano" ou "infralapsariano". Assim como, em um organismo, todas as partes estão interconectadas e reciprocamente determinam uma à outra, assim também o mundo como um todo é uma obra-prima da arte divina, na qual todas as partes são organicamente conectadas. E, deste mundo, em todas as suas dimensões, o decreto de Deus é o projeto eterno.

O termo "dupla predestinação" abrange a reprovação e a eleição. Embora a Escritura raramente fale da reprovação como um decreto divino, ela interpreta até mesmo os eventos negativos da História - sofrimento, endurecimento, desastres inexplicáveis - como a vontade ativa soberana de Deus. Os crentes não alegam compreender isso. Eles crêem que a alternativa — o pessimismo como fruto do reconhecimento da vontade cega de uma divindade caótica - é impossível. Os crentes desejam olhar para a realidade perturbadora da vida: eles não espalham flores sobre túmulos, não transformam a morte em um anjo, não consideram o pecado como uma fraqueza nem consideram este o melhor mundo possível. O Calvinismo não tem serventia para esse disparate. Ele se recusa a ser enganado. Ele leva em conta totalmente a seriedade da vida, defende o direito do Senhor dos senhores e humildemente se curva em adoração diante da inexplicável vontade soberana de Deus. Esse Deus Todo-poderoso é também, como cremos, nosso Pai misericordioso. Isso não é uma solução, mas um convite para descansarmos em Deus.

A reprovação, porém, não é uma parte da predestinação no mesmo sentido e do mesmo modo que a eleição. Não podemos considerar o poder de Deus como "absoluto" no sentido de extravagante, separado de sua justiça. Embora o pecado não esteja fora do alcance da vontade de Deus, ele é definitivamente oposto a ela. O decreto de reprovação, fundamentado na vontade de Deus, deve ser distinguido de sua execução, que é realizada por meio da culpabilidade humana. É um erro considerar o decreto de reprovação em si mesmo, juntamente com outros decretos; o decreto de Deus é tão amplo quanto a própria realidade e, em uma concepção simples, abrange o objetivo de sua glória e os meios para alcançá-la. Na vida real, pecado e graça, punição e bênção, justiça e misericórdia, não existem lado a lado, mas são experiências comuns a todas as pessoas. Dessa maneira, enquanto a eleição e a reprovação po-

dem culminar na separação total e final, sobre a terra elas continuamente se cruzam. Nenhuma delas é o objetivo'fíñal ´ ou a causa final: ambas são meios para a realização da glória de Deus. Mas, ao mesmo tempo em que Deus está afastado de toda impiedade e não deseja o pecado e a punição como tais por sua própria causa, ele tem prazer na eleição e na redenção daqueles que lhe pertencem.

A predestinação finalmente culmina, portanto, na eleição. A escolha existe em tudo na vida. O mundo não é ordenado de acordo com a lei farisaica de trabalho e recompensa. Embora a Escritura e a teologia reformada reconheçam a importância das causas secundárias, elas não são as causas finais e mais fundamentais. Os muitos "por quês?" não podem ser respondidos pelos mortais. Só podemos descansar no beneplácito soberano de Deus. Nem mesmo na eleição, estritamente falando, é correto falar de Cristo como sua "causa". Juntamente com sua igreja, Cristo é mais bem interpretado como o objeto do amor eletivo do Pai. A salvação dos seres humanos está firmemente estabelecida no gracioso e onipotente agrado de Deus. Ser eleito "em Cristo " é ser organicamente unido ao seu corpo, a igreja. Cristo foi predestinado a ser o cabeça da igreja. A eleição é a "idéia " divina, o projeto do templo que Deus edifica no curso das eras e do qual ele é o supremo construtor e arquiteto. A criação e a queda, a preservação e o governo, o pecado e a graça, Adão e Cristo - tudo contribui para a construção desse edifício divino, e essa construção é feita para a honra e a glória de Deus.

[232] Até agora discutimos o ser de Deus como tal - não, é claro, no sentido de que pensamos ou falamos sobre Deus independente de sua revelação na natureza e na Escritura. A verdade é que só podemos falar em Deus com base em sua auto-revelação. Quando nos aventuramos a colocar seus nomes em nossa língua, precisamos falar dele como cristãos, pessoas que foram ensinadas pelo próprio Deus e instruídas por sua Palavra. Não obstante, nos capítulos anteriores estudamos Deus como - de acordo com sua auto-revelação - existindo em si mesmo. Aprendemos a conhecê-lo como o Ser eterno que é, ao mesmo tempo a Existência Suprema e a Vida Suprema, essência pura e, ao mesmo tempo atividade pura e total. Ao longo de toda a Escritura Deus é apresentado como o Deus vivo e ativo. Incluídas nas obras de Deus estão a criação, a preservação e o governo (Gn 2.3; Dt 11.7; Jó 34.19; SI 102.26; Is 64.8; Jo 9.3, 4; Hb 1.10). Todas essas obras são perfeitas (Dt 32.4), fiéis (SI 33.4), justas e amáveis (SI 111.7; 145.17; Dn 9.14), grandes, impressionantes e maravilhosas (SI 66.3; 92.5; 104.24; 111.2; 139.14; Ap 15.3), de modo que o próprio Deus tem prazer nelas (SI 104.31). Ele não descansa nem dorme (SI 121.3,4), não se cansa nem se fatiga (Is 40.28). O trabalho é parte integrante de seu ser. A atividade e a necessidade de trabalhar estão presentes nele. "Meu Pai", disse Jesus, "trabalha até agora" (Jo 5.17), NIV.

Por essa razão, também, ele não começou a trabalhar somente na época da criação, mas suas obras são de eternidade a eternidade. Os atributos pessoais de

Deus, que estudamos no capítulo anterior, são as obras imanentes e eternas de Deus. O Pai eternamente concede ao Filho, e, com ele, ao Espírito, ter vida em si mesmo (Jo 5.26). E a comunidade de ser que existe entre as três pessoas é uma vida de atividade absoluta. O Pai conhece e ama o Filho eternamente - desde antes da fundação do mundo (Mt 11.27; Jo 17.24) - e o Espírito perscruta as profundezas de Deus (ICo 2.10). Todas essas obras de Deus são imanentes. Elas não têm relação com nada que existe ou existirá fora de Deus, mas ocorrem dentro do ser divino e dizem respeito a relações que existem entre as três pessoas. Porém, elas também são muito importantes para nós porque fazem Deus conhecido a nós como o Ser auto-suficiente e bendito, que "não é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse" (At 17.25). Deus não precisa do mundo para sua própria perfeição. Ele não precisa da obra de criação e preservação para não ficar desocupado. Ele é atividade absoluta dentro de si mesmo.

Distintas dessas obras, puramente imanentes de Deus, estão aquelas que se referem às criaturas que existem fora de seu ser. Essas obras podem novamente ser classificadas em dois grupos: as obras de Deus *ad intra* (internas) e as obras de Deus *ad extra* (externas). As primeiras são geralmente designadas como "decretos" e estão todas incluídas em um "conselho de Deus". Esses decretos estabelecem uma relação entre as obras imanentes do ser divino e as obras externas de criação e recriação. Como tais, eles possuem as três seguintes categorias.

Em primeiro lugar, todas as idéias que estão incluídas nos decretos divinos e, portanto, são destinadas à realização fora do ser divino, são derivadas da plenitude de conhecimento que está eternamente presente em Deus. Possibilidade e realidade não coincidem. A criação do mundo não esgota as riquezas do conhecimento e da sabedoria de Deus. O ser infinito de Deus é infinitamente mais abundante do que todo o mundo em todas as suas dimensões. O que está incluído em seus decretos é nada mais do que um esquema, um sumário das profundezas das riquezas da sabedoria e do conhecimento de Deus. Para Deus, todas as coisas são possíveis (Mt 19.26), mas nem todas são realizadas.

Em segundo lugar, todos os decretos de Deus são baseados em sua soberania absoluta. Deus é auto-suficiente: nele, não há necessidade ou obrigatoriedade de se realizar qualquer uma de suas idéias no mundo das criaturas. Ele é perfeitamente livre em suas escolhas. É somente por sua vontade que todas as coisas existem e foram criadas (Ap 4.11). Portanto, muito embora os decretos sejam eternos (pois em Deus não pode haver antes ou depois), e, nesse sentido, os decretos coincidem com o Deus que decreta, ainda devemos fazer uma distinção lógica entre o conteúdo do autoconhecimento de Deus e o conteúdo de seu conhecimento do mundo, entre o ser infinito de Deus e o objeto de seus decretos.

Em terceiro lugar, implicado na idéia dos decretos está o fato de que, no devido tempo, eles serão realizados. Embora Deus, como o Ser auto-suficiente, não precise de um mundo, é seu decreto que faz que a criação e a preservação do mundo sejam necessárias. No conselho de Deus, o teísmo da Escritura estabelece uma ligação entre Deus e o mundo, preservando, simultaneamente,

a absoluta soberania de Deus e a completa dependência de suas criaturas, evitando, assim, tanto o erro do panteísmo quanto o do deísmo. As coisas visíveis vieram a existir a partir das coisas que não aparecem (Hb 11.3), mas devem sua causa ao pensamento de Deus, à sua vontade, ou seja, aos seus decretos.

0 ENSINO DA ESCRITURA

A Escritura não nos oferece uma descrição abstrata desses decretos. Em vez disso, eles se tornam visíveis a nós no curso da própria História. Deus é Senhor de toda a terra e demonstra seu senhorio dia após dia na criação, preservação e governo de todas as coisas. O mesmo é verdade sobre a eleição e a reprovação. No Antigo Testamento essas duas realidades não são descritas como decretos eternos, mas se mostram a nós em cada página como fatos na História. Desde o início a raça humana foi dividida cm dois grupos: a linha santa e temente a Deus, a linhagem de Sete (Gn 4.25, 26; 5.1-32) e a linhagem de Caim, que se afastou cada vez mais de Deus (Gn 4.17-24). Quando essas duas linhagens se uniram por casamentos e a impiedade aumentou, somente Noé encontrou favor aos olhos do Senhor (Gn 6). Depois do dilúvio, uma bênção foi pronunciada sobre Sem e Jatê, mas uma maldição foi pronunciada sobre Cam (Gn 9.25-27). Dentre os descendentes de Sem, Abraão foi escolhido (Gn 12). Dentre seus filhos, Isaque, não Ismael, é o filho da promessa (Gn 17.19-21; 21.12, 13). Dos filhos de Isaque, Jacó foi amado e Esaú odiado (Gn 25.23; Ml 1.2; Rm 9.11,12). Quando os filhos de Jacó recebem uma ordem e uma missão própria, Judá recebe a primazia (Gn 49). Enquanto outras nações são ignoradas por algum tempo e seguem seus próprios caminhos, somente Israel é escolhido pelo Senhor para ser um povo de sua propriedade exclusiva. Essa eleição (Os 13.5; Am 3.2) não é baseada no mérito de Israel, mas na compaixão de Deus (Dt 4.37; 7.6-8; 8.17, 18; 9.4-6; 10.15; Ez 16.1 ss.; Am 9.7), que dura para sempre (Jr 31.3). O objeto dessa compaixão e amor é Israel como povo e nação, embora milhares de seus cidadãos tenham quebrado a aliança e, assim, provocado a distinção entre "Israel segundo a carne" e "Israel segundo a promessa" (Rm 2.28, 29; 9-11). O propósito desse amor era que Israel pertencesse ao Senhor, fosse um povo de sua propriedade particular e andasse diante dele em santidade (Êx 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.18; SI 135.4; Ml 3.17). Novamente, dentro de Israel há uma constante referência a uma eleição especial, uma eleição para uma posição ou ministério especial. Exemplos disso são a eleição de Jerusalém c Sião para ser o local da morada do Senhor (Dt 12.5; 14.23; lRs 11.32; 2Rs 21.7; SI 78.68,70); a eleição de Moisés para ser o mediador da velha aliança (Êx 3); de Levi para o sacerdócio (Dt 18.5; 21.5); de Saul e Davi para o trono (ISm 10.24; 2Sm 6.21); dos profetas para seu ofício (ISm 3; Is 6; Jr 1; Ez 1-3; Am 3.7, 8; 7.15); acima de tudo, a eleição do Messias como o Redentor de seu povo, que, em um sentido único, é Israel, o servo de YHWH (Is 41.8; 42.1; 44.1; 45.4; *etc.).*

Embora essa eleição no Antigo Testamento geralmente ocorra como um fato na História e coincida com o próprio "chamado", ela está arraigada no prc-co-

nhecimento e na preordenação de Deus. Falando de modo geral, o Antigo Testamento ensina que Deus cria, preserva e governa todas as coisas pela sua palavra e pela sua sabedoria (SI 33.6; 104.24; Jó 38; Pv 8; *etc.),* de maneira que tudo tem seu fundamento na mente de Deus. Mas afirma-se também, expressamente, que Deus conhece o futuro e o declara com antecedência (Is 41.21-23; 42.9; 43.9-12; 44.7; 46.10; 48.3ss.; Am 3.7). Na profecia, ele faz que as coisas sejam conhecidas de antemão, tanto os eventos que ocorrerão quanto o modo como eles ocorrerão (Gn 3.14ss.; 6.13; 9.25ss.; 12.2ss.; 15.13ss.; 25.23; 49.8ss.; *etc.).* Os dias de uma pessoa são contados com antecedência e registrados no livro de Deus "quando nem um deles havia ainda" (SI 139.16; 31.15; 39.5; Jó 14.5). Os nomes dos justos são registrados no Livro da Vida, assim como os nomes dos habitantes de uma cidade ou dos cidadãos de uma nação são registrados. Com base nisso, eles têm a certeza de que desfrutarão da vida em comunhão com Deus na teocracia de Israel (Êx 32.32; SI 87.6; Ez 13.9; Jr 17.13; SI 69.28). De acordo com Isaías 4.3 e Daniel 12.1, aqueles cujos nomes estão registrados no livro da vida tomarão parte na salvação teocrática ordenada para o futuro. Está prefigurada aqui a idéia neotcstamentária de que o livro da vida contém o nome daqueles que herdarão a vida eterna. Além disso, todas as coisas acontecem de acordo com o conselho de Deus. Com ele estão a sabedoria e o poder, o conselho e o entendimento (Jó 12.;13; Pv 8.14; Is 9.6; 11.2; 28.29; Jr 32.19). Como resultado, ele sempre escolhe os meios mais adequados para alcançar seu objetivo, não precisa do conselho de ninguém e é sobremodo exaltado acima do conselho dos santos e daqueles que o rodeiam (Is 40.13; Jr 23.18, 22; SI 89.7, 8). O conselho de Deus é pensamento determinado e decreto estabelecido a respeito de todas as coisas (Is 14.24-27; Dn 4.24). Esse conselho, embora seja secreto (Jó 15.8), é realizado na Flistória. Todas as coisas acontecem de acordo com esse conselho. Ele permanece para sempre e ninguém pode resistir a ele (Is 14.24-27; 46.10; SI 33.11; Pv 19.21), enquanto, por outro lado, o conselho de seus inimigos será anulado (Ne 4.15; SI 33.10; Pv 21.30; Jr 19.7).

[233] O Novo Testamento fala em linguagem muito mais clara sobre o conselho de Deus. Não somente todas as obras de Deus são conhecidas por ele desde a eternidade (At 15.18; cf. as várias leituras), mas todas as coisas acontecem de acordo com o "determinado desígnio e presciência de Deus" [At 2.23]. A palavra neotestamentária pouÀrí denota a vontade de Deus como baseada no conselho e deliberação, e difere, a esse respeito, de GéArpa, que é a vontade divina de *per si* (cf. Ef 1.11: "o conselho da sua vontade", (fouÀ'rjv xoü QeÀrjjiaToç aírtroü). Esse conselho de Deus antecede todas as coisas. Ele é totalmente abrangente (Ef 1.11) e inclui os atos pecaminosos dos seres humanos (At 2.23; 4.28; cf. Lc 22.22). Deus determinou com antecedência as regiões que seriam habitadas pelos povos e as épocas destinadas à sua existência (At 17.26). A vontade de Deus se faz conhecida também na perdição de Judas (Jo 17.12), no abandono dos gentios (Rm 1.24), na rejeição de Esaú (Rm 9.13), no endurecimento do coração dos ímpios (Rm 9.18), no levantamento de Faraó (Rm 9.17), na tolerância

com muita longanimidade dos vasos de ira, preparados para a perdição (Rm 9.22), em Cristo ser destinado não somente para o levantamento de muitos, mas também para a ruína de muitos (Lc 2.34), para juízo (Jo 3.19-21), para ser uma pedra de tropeço e rocha de ofensa (IPe 2.7, 8; cf. lTs 5.9; Jd 4).

Mas o conselho de Deus (pouÀri TOU 0eoü) se refere principalmente à obra de redenção (Lc 7.30; At 13.36; 20.27; Ilb 6.17). E o Novo Testamento possui uma abundância de palavras para descrever o conselho de Deus. Ele fala do beneplácito de Deus (ÉUÔOKÍ'OC: Mt 11.26; Lc 2.14; 10.21; Ef 1.5, 9; Fp 2.13; 2Ts 1.11); seu propósito (npó0€oiç: Rm 8.28; 9.11; Ef 1.11; 3.11; 2Tm 1.9); seu pré-conhecimento (npÓYvtooLç: Rm 8.29; 11.2; IPe 1.2); sua eleição (èKloytí: Mc 13.20; At 9.15; 13.17; 15.7; Rm 9.11; 11.5, 28; ICo 1.27, 28; Ef 1.4; lTs 1.4; 2Pc 1.10; Tg 2.5); sua predestinação (irpoopLa^oç: Rm 8.29; ICo 2.7; Ef 1.5,11). Verifique também Atos 13.48, em que lemos que "todos os que haviam sido destinados (Teiay^évoi) para a vida eterna" se tornaram crentes, isto é, não todos os que tinham sc preparado ou estavam subjetivamente dispostos, mas todos quantos tinham sido destinados para a vida eterna. Efésios 2.10 também diz que Deus preparou ("irporoíiiaoei/) de antemão as boas obras para que os crentes as realizassem.

Os significados diferentes aqui são os seguintes: "propósito" (iipóGeaiç) indica que, na obra de salvação, Deus não age arbitrariamente, mas de acordo com um plano estabelecido, um propósito inalterável. "Eleição" (èK^oyrí) deixa claro que esse propósito de salvação não é totalmente abrangente, mas que o propósito de Deus na eleição (Rm 9.11) é eletivo, de modo que não todos, mas muitos serão salvos. "Pré-conhecimento" (irpÓYvooaiç) se refere às pessoas que, nesse propósito eletivo de Deus, são o objeto não do pré-conhecimento vazio de Deus, mas de seu prazer ativo. "Preordenação" (upoopiojioç), finalmente, diz respeito mais aos meios que Deus usa para trazer "aqueles que ele conhece" ao seu destino designado. "*Protesis* se refere ao fim; *prognosis* se refere aos objetos; *proorismos* se refere aos meios; *protesis*, à certeza do evento; *prognosis* e *eklogê* à singularidade e à distinção de pessoas; *proorismos* à ordem dos meios. Essa eleição é certa e imutável pela *protesin;* determinada e definida pela *prognosin;* e ordenada pela *proorismon*".[1] Embora a eternidade desse propósito não esteja automaticamente incluída na preposição *pro*, usada na composição dessas palavras, ela é claramente articulada em Efésios 3.11 e 2 Timóteo 1.9 (cf. Mt 25.34; ICo 2.7; Ef 1.4).

De fato, tem-se afirmado que, em Romanos 9, Paulo não está tratando da soberania absoluta de Deus e de seu decreto eterno, mas da "conduta divina, cujas causas e operações ocorrem no tempo, isto é, na História".[2] No entanto,

[1] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* IV, q. 7.

[2] W. Beyschlag, *Die paulinische Theodicee Rõmer IX-X1: Ein Beitrag hiblischen Theologie,* 2ª. ed. (Ilalle: Stricn, 1896); nota do organizador: Bavinck cita a segunda edição, com data de 1905. Veja também I. van Dijk, "De Leer der Verkiezing volgens het Nieuwc Testament", *Studien: Theologisch Tijdschrift* 4 (1878): parte 3 (= páginas 275-339 de *Gezamenljke Geschriften von Dr. Isaak van Dikj,* vol. 1 [Groningen: Noordhoff, 1917]), discussão entre Saussaye, Valeton e Van Dijk; Buhl, "Der Gedankcngang von Rõm. 9-11". *Theologische Studien und*

essa afirmação é refutada em Romanos 9. Aqui o "propósito de eleição" é claramente antecedente aos fatos da História. A História, portanto, serve para confirmar esse propósito preexistente (Rm 9.11). Muito antes do próprio evento, Sara havia recebido a promessa do "filho da promessa" (v. 9). E, antes do nascimento dos filhos de Isaque, Deus já havia dito que o mais velho serviria ao mais moço (S. 11, 12). Os versos 15-18 nos ensinam que a eleição tem seu fundamento não nas obras, mas apenas na vontade daquele que chama. Romanos 9 muito certamente fala da ação de Deus no tempo, mas o fundamento para essa ação está fora do tempo, na vontade e no agrado de Deus. Acrescente-se a isso que o fundamento da eleição é encontrado exclusivamente na graça, no amor e no beneplácito de Deus, bem como em outros lugares (Mt 11.25; Lc 12.32; Ef 1.5, 9, 11; 2Tm 1.9,10). Também não é correto associar Romanos 9.21 exclusivamente com a "massa ininterrupta" do supralapsarianismo ou exclusivamente com a "massa corrupta" de Agostinho e do infralapsarianismo. Paulo não tem essa distinção em mente. Ele só quer dizer que Deus tem o direito absoluto de dar às suas criaturas o destino que lhe parece bom (cf. Is 10.15; Jr 18; Mt 20.15). Pela perspectiva de direito absoluto, a criatura não pode discutir com seu Criador. Paulo não tenta demonstrar a imparcialidade ou justiça da eleição, mas simplesmente silencia os opositores recorrendo à absoluta soberania de Deus.

Assim como o Novo Testamento afirma o caráter eterno da eleição divina mais claramente do que o Antigo, assim também ele interpreta a eleição mais em termos individuais e pessoais. Enquanto, no Antigo Testamento, o objeto da eleição é o povo de Israel, no Novo Testamento o objeto é constituído de certas pessoas específicas. Essas pessoas são escolhidas em Cristo; juntas, elas formam seu corpo e são chamadas de "os eleitos" (Mt 24.31; Lc 18.7; At 13.48; Rm 8.33; Ef 1.4; Tt 1.1, 2; 2Tm 2.10; IPe 1.1, 2, 9; *etc).* A mesma coisa fica evidente a partir do Livro da Vida, no qual são registrados os nomes dos herdeiros da vida eterna (Lc 10.20; Hb 12.23; Fp 4.3; Ap 3.5; 13.8; 20.12; 21.27; 22.19). Finalmente, é claro o ensino do Novo Testamento de que o objetivo da eleição não é uma vida terrena em Canaã, nem um lugar de destaque no reino de Deus, mas especialmente a bem-aventurança do céu. Admito que, dentro da igreja, também existe uma eleição para algum ofício ou ministério, por exemplo, o dos apóstolos (Lc 6.13; Jo 6.70; *etc.),* mas a eleição propriamente dita tem como seu propósito a santidade (Ef 1.4), a adoção de filhos (Ef 1.5), a salvação (2Ts 2.13), a vida eterna (At 13.48), a conformidade com Cristo (Rm 8.29; Jo 17.24) e a glorificação de Deus (Ef 1.6, 12). Em Romanos 9, também,

Kritiken 59 (1887): 295-320; Robert Kübel, "Prädestination", *PRE*[2], XII, 145-62; E. Kühl, *Zur Paulinischen Theodicee, Römer 9-11* (Göttingen: Vandcnhoeck & Ruprecht, 1897); Kühl, embora aceite uma preordenação absolutamente livre da ordem redentiva, rejeita a de pessoas. Outros, ao contrário, reconhecem que Romanos 9.11-21, sem dúvida, ensina a eleição de alguns e a rejeição de outros: J. Kaftan, *Dogmatik* (Tvibingen: Mohr, 1901), 467; T. Ilâring, *Der christliche Glauhe,* 2ª. ed. (Calw and Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1912), 516; nota do organizador: TI: *The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferrics, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913). Da mesma maneira, H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 171; K. Müller, *Die göttliche Zuvorersehung und Erwählang in ihrer Bedeutungjür den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus* (Hallc a. S.: Max Niemeyer, 1892).

Paulo não está falando de um lugar superior ou inferior no reino do céu. Em vez disso, ele está fazendo uma distinção dentro do próprio Israel entre "os filhos da carne" e os "filhos da promessa". Ele fala especificamente de "vasos de honra" e "vasos de ira preparados para a perdição". Paulo contrasta a misericórdia de Deus com o endurecimento de Deus e, nos versos 14 e 19, dá voz às objeções cuja seriedade pressupõe precisamente a doutrina de uma eleição soberana.

AGOSTINHO E O DESAFIO PELAGIANO

[234] Fora da religião cristã também tem havido muita controvérsia sobre predestinação e liberdade da vontade. A filosofia tem oscilado para a frente e para trás entre um determinismo panteísta e uma teoria deísta de liberdade. O pensamento judaico atribui liberdade da vontade aos seres humanos até mesmo no estado de pecado.[3] Dentro do Islã também houve controvérsia sobre predestinação e liberdade da vontade, que foi, em muitos aspectos, análoga à que houve na igreja cristã. No islã, Deus é a personificação de onipotência absoluta e arbitrariedade, diante da qual os seres humanos são passivos. Oposição a essa interpretação surgiu no século 2 da hégira, quando os Motazelitas defenderam o livre-arbítrio, argumentaram contra a predestinação e consideraram a justiça, não a onipotência, como a essência característica de Deus.[4]

Na igreja primitiva, em uma época em que tinha de contender com o fatalismo pagão e o naturalismo gnóstico, seus representantes focalizaram exclusivamente a natureza moral, a liberdade e a responsabilidade dos seres humanos e não podiam fazer justiça, portanto, ao ensino da Escritura a respeito do conselho de Deus. Embora os seres humanos tenham sido mais ou menos corrompidos pelo pecado, eles continuaram livres e eram capazes de aceitar a graça oferecida por Deus. O ensino da igreja não incluía uma doutrina de predestinação absoluta e graça irresistível. O conselho de Deus consistia no préconhecimento e determinação de recompensa ou punição, que dependia desse pré-conhecimento. Deus abandona à incredulidade aqueles que ele sabe, com antecedência, que não crerão, e elege aqueles cujos méritos ele anteviu.[5] Essencialmente, essa continuou sendo a posição da igreja ortodoxa. A humanidade foi enfraquecida pelo pecado e se tornou mortal. Os seres humanos, porém, ainda podem escolher o bem naturalmente e aceitar ou rejeitar a graça oferecida no

[3] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie: Aus Targum, Midrasch und Talmud* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880), 223.

[4] M. Th. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islam tot op el-Ash 'ari* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1875); A. Kuenen, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Leiden: S. C. Van Doesburgh, 1882), 40ss.; cf. também o debate entre a escola de Ramanuja na Indonésia que é freqüentemente comparada com o debate entre Gomarius e os arminianos: P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª. ed., 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), 1,448; H. Th. Obbink "Nieuwe Gegevens ter Bcoordeeling der Mohammedaansche Praedestinatieleer", *Theologische Studiên* 21 (1903): 350-78.

[5] Justino, Mártir, *Dialogue with Typho,* §141; Irineu. *Against Heresies,* IV, 29; Tertuliano, *Against Marcion,* II, 23; Wilhelm Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, 3ª. ed. (Cassei: J. C. Krieger, 1832-38), 1,356ss.; K. R. Hagenbach, *A Text-Book of the History ofDoctrines,* trad. C. W. Buch, rev. Henry B. Smith, 2 vols. (Nova York: Sheldon, 1867), §§48, 57; J. Calvino, *Institutos,* II.ii.4, 9.

evangelho (graça preveniente), e devem perseverar até o fim, pois eles sempre podem cair. Aqueles que aceitam essa graça e perseveram foram pré-conhecidos e predestinados para a salvação. Os outros - embora, por uma vontade antecedente, Deus deseje a salvação de todos - são deixados em sua condição de caídos e predestinados para a perdição.[6]

Em seu modo de expressão, Pelágio se alinhou com os teólogos mais antigos, mas seu racionalismo e seu moralismo asceta o levaram a negligenciar partes da doutrina que eram geralmente aceitas e reconhecidas antes, como pecado original, morte como punição pelo pecado e assim por diante.[7] Assim, ele chegou a um conjunto de idéias que, conquanto sejam incompatíveis com a doutrina cristã, foram ainda mais consistentemente desenvolvidas e sistematizadas por seus seguidores, Celéstio e Julian de Eclanum/Juliano?. Pelágio partiu da premissa de que Deus é bom e justo e que, portanto, toda criatura que Deus chamou à existência deve, por natureza, ser boa. Se isso é verdade, então essa natureza nunca pode ser transformada em uma natureza má e corrompida. Isso é especialmente verdadeiro sobre o livre-arbítrio, o maior dom de Deus à humanidade, a verdadeira imagem de Deus. Em virtude dessa vontade, os seres humanos possuem a gloriosa e perene liberdade de fazer tanto o bem quanto o mal. Embora a liberdade de fazer o bem e o mal seja dada por Deus, o desejar e o fazer estão totalmente dentro de seu próprio poder. Até mesmo quando fazem o mal, eles não perdem, por esse motivo, a natureza da vontade, que é a possibilidade e o poder de fazer o bem. O livre-arbítrio, no sentido de possibilidade de fazer tanto o bem quanto o mal, é um bem imperecível da natureza. O pecado é sempre um ato livre da vontade. Ele nunca pode se tornar uma disposição ou condição natural, e deixa a natureza humana com seu livre-arbítrio intacta.

Dessas idéias, segue-se, antes de tudo, que a queda de Adão não tem importância para sua posteridade. Todos os seres humanos nascem na mesma condição moral com que Adão foi criado. Não há algo como pecado original; a morte não é a penalidade pelo pecado, mas comum e natural. A enorme propagação do pecado tem de ser explicada em termos de pessoas seguindo um mau exemplo. O pecado, absolutamente falando, não é universal; não apenas podemos apontar exemplos veterotestamentários de vida sem pecado, mas também é possível que os cristãos se abstenham de todos os pecados. Segundo, levando-se em conta essa interpretação, a graça só pode consistir no fato de que, na criação, Deus primeiro deu aos seres humanos "poder natural" (para fazer o bem) e, então, na lei moral e na doutrina e exemplo de Cristo, oferece-lhes "assistência divina" de acordo com seus méritos, isto é, para as pessoas que usam corretamente seu livre-arbítrio. Finalmente, com base nisso, nada foi deixado para a predestinação, exceto o pré-conhecimento (previsão) divino dos atos livres e dos méritos

[6] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Failh,* II, 29, 30; The Orthodox Confession, q. 26-30.

[7] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist, e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams and Norgate, 1896-99), V, 172ss.; H. Reuter, *Angustinische Studien* (Gotha: F. A. Perthes, 1887), 37; F. Loofs, *Leilfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. cd. (Hallc a. S.: M. Niemeyer, 1906), 422.

humanos, e uma predeterminação correspondente de recompensa e punição. Na verdade, portanto, não há predestinação da parte de Deus, nem para a graça nem para a salvação. Ela depende completamente da previsão de boas obras realizadas pelos seres humanos. Somente no caso do batismo infantil Pelágio enfrentou uma dificuldade real, pois ele é conferido independente de qualquer mérito. Ele não podia escapar disso, a não ser por subterfúgios e falsas conclusões de todo tipo.

A doutrina de Pelágio foi um pouco suavizada no semipelagianismo - como era chamado nos tempos medievais - de João Cassiano [ca. 360-432], abade de Marselha, aluno de Crisóstomo e bem instruído nos pais gregos. De acordo com João Cassiano, o pecado, de fato, corrompeu a natureza humana. Os seres humanos caídos, porém, não estão mortos, mas enfermos. Eles são como pessoas doentes que, embora não possam curar a si mesmas, podem tomar remédio e desejar a cura; ou são como uma pessoa que caiu em um poço e não pode sair, mas pode segurar a corda que é jogada para resgatá-la. Os seres humanos pecaminosos, portanto, ainda que não mereçam a graça, podem aceitá-la e, assistidos por ela, perseverar. Deus concede essa graça, além disso, àquelas pessoas - inclusive crianças e nações - cuja aceitação e perseverança ele havia previsto. Por outro lado, ele não concede essa graça àqueles sobre quem ele havia previsto o contrário. Predestinação e reprovação, portanto, dependem do pré-conhecimento de Deus a respeito da atitude da pessoa em relação à graça oferecida. "[A salvação] deve ser desejada por nós, para que Deus a complete."[8]

Até mesmo muito antes da controvérsia pelagiana, Agostinho já ensinava a doutrina da predestinação. Ele chegou a essa conclusão por seu estudo da Carta aos Romanos[9] e quis apenas transmitir o ensino da Escritura *(De dono pers.,* c. 19). Ele a apresentou primeiramente em seu *Quaestiones ad Simplicianum* (397) e depois a desenvolveu em sua obra *De correptione et gratia* (427), *De praedestione sanctonim* e *De dono perseverantiae* (428 ou 429). Agostinho distingue entre "pré-conhecimento" e "predestinação", sendo o primeiro de alcance mais amplo que a segunda. "Ter predestinado é ter conhecido de antemão aquilo que ia acontecer" *(De dono pers.,* 18; *De praed. sane.,* 10, 19). Essa predestinação dos santos é simplesmente "o pré-conhecimento e a preparação dos favores de Deus pelos quais aqueles que são libertos são muito certamente libertos" *(De dono pers.,* 14). Essa predestinação não é feita de acordo com

[8]G. J. Vossius, *Historiae de controversiis, quas Pe/agius eiusque religuiae moverunt* (Leiden: Patius, 1618 [2ª. ed. ampliada], Amsterdã: Elzevir, 1655); G. F. Wiggers, *Versuch einerpragmatischen darstellung des Augustinismus undPelagianismus,* 2 vols. (Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-31); F. WOrter, *Der Pelagianismus nach seinen Ursprung undseiner Lehre* (Freiburg: Wagner, 1866); *idem, Beitrcige zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (Padcrborn: F. Schõningh, 1898); J. Jüngst, *Kultus- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus)* (Giessen: J. Ricker, 1901); A. E. Bruckner, *Julian von Eclanum: Sein Leben undseine Lehre* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897); H. Zimmer, *Pelagius in Irland* (Berlim: Wcidmann, 1901); A. von Harnack, *History of Dogma,* V, 172ss.; F. Loofs, *Leilfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 422; F. Loofs, "Pelagius", *PRE*[3], XV, 747-74; A. Souter, *The Commentaiy of Pelagius on lhe Epislles of Paul: The Problem oflts Restoration* (Londres: Oxford University Press, 1907); A. Jülicher, revisão de *Commentary of Pelagius on lhe Epislles of Paul,* por A. Souter, *Theologische Lilteraturzeitung* (15 de fevereiro de 1907): 203ss.

[9]H. Reuter, *Augustinische Studien,* 5ss.

mérito ou valor, mas puramente pela graça, não por causa da fé, mas para a fé. "Eles não são escolhidos porque creram, mas para que possam crer" *(De praed. sanct.,* 17). Não são todos os seres humanos a mesma coisa - membros de uma massa condenada *(De civ.,* XIV, 26; *De praed. sanct.,* 8; *De nat. Et. gr.,* 4, 8; *etc.).* Isso fica especialmente evidente na predestinação de crianças, algumas das quais perecem sem terem sido batizadas, enquanto outras são salvas pelo batismo *(De praed. sanct.,* 12; *Enchir.,* 98). O único fundamento da predestinação é a vontade absolutamente soberana de Deus. Ele não deve nada a ninguém e pode, com justiça, condenar todos os seres humanos, mas, em seu beneplácito, ele faz que um seja um "vaso de honra" e outro um "vaso de ira" *(De praed. sanct.,* 8 [Rm 9.21] KJV).

Falar de predestinação, portanto, é falar de reprovação. Agostinho repetidamente a classifica sob o título de predestinação. Ele fala de uma "predestinação para a morte eterna" *(De anima et eius orig.,* IV, 10; *De civ.,* XXII, 24), "daqueles que foram predestinados para a destruição eterna" *(in Joh. Ev., tract.* 48), de um "mundo predestinado para a condenação" *(ibid.,* 111), de Judas como "predestinado para a perdição" *(ibid.,* 107) e assim por diante. Agostinho, portanto, interpretou 1 Timóteo 2.4 ["o qual deseja que todos os homens sejam salvos"] em um sentido restrito e de várias fornias *(Enchir.,* 103*; De corr. et grat.* 14). Geralmente, porém, ele interpreta a predestinação como preordenação para a salvação. Em conexão com a bondade, a predestinação é necessária. No caso dos maus, o pré-conhecimento - que ele interpreta não meramente como passivo, mas também como ativo - é suficiente. Deus não preordena para a destruição e para os meios que conduzem a ela - isto é, os pecados - da mesma maneira que preordena para a salvação e para os meios que conduzem a ela. Em Agostinho, a predestinação é sempre totalmente completa, isto é, para a salvação e, por implicação, também para a graça. Incluídos entre os predestinados estão aqueles que ainda não crêem ou ainda não nasceram. No entanto, o número dos predestinados é fixo e imutável. No tempo, todos eles vêm a Cristo, recebem o batismo c a fé e, acima de tudo, o dom da perseverança. Esse dom é dado somente aos predestinados. As pessoas só podem saber se são predestinadas se perseverarem até o fim. Deus incluiu entre os predestinados algumas pessoas que não são eleitas e não perseveram, para que aqueles não se orgulhem e não busquem uma falsa paz *(De corr. et gr.,* 13). O motivo pelo qual Deus salva somente alguns e permite que outros pereçam é um mistério. Isso não é injusto, pois ele não deve nada a ninguém. A reprovação é um ato de justiça, assim como a predestinação é um ato de graça. Deus manifesta suas virtudes em ambas *(De civ.,* XIV, 26).[10]

[10] G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* I, 209ss.; J. P. Baltzer, *Des heiligen Augustinus Lehre über Pràdestination undReprobation* (Viena: Braumüller, 1871); O. Rottmanner, *Der Augustinismus, eine dogmengeschichtliche Studie* (Munique: J. J. Lentner'schen Buchhandlung, 1892); J. Schwanc, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-1895), II^2, 557; F. Loofs, *Leilfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 377ss.; B. B. Warfield, *Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy* (Nova York: Christian Literature Co., 1897), 1-139.

[235] O pelagianismo foi condenado, juntamente com o nestorianismo, no Concílio de Éfeso (431). A controvérsia entre os seguidores de Agostinho, Próspero, Hilário, o autor anônimo de *De vocatione omnium gentium*, Lucidus, Fulgêncio e outros, por um lado, e os semipelagianos Cassiano, Fausto de Reji, o autor anônimo do muito discutido livro *Praedesíinatus*[n] (que se originou no século 5 e foi publicado em 1643 pelo jesuíta Sirmond), Gennadius, Vicente de Lerins e outros, por outro - só foi decidida no Sínodo de Orange (529). Esse Sínodo afirmou claramente que toda pessoa é corrompida pelo pecado de Adão (cânones 1 e 2); que, por si mesmos, os seres humanos nada têm, além de falsidade e de pecado (cânone 22); e que devemos tanto o início quanto o desenvolvimento de nossa fé não a nossas capacidades naturais, isto é, ao nosso livre-arbítrio, mas à graça, à infusão, operação, inspiração e iluminação do Espírito Santo dentro de nós, que transforma nossa vontade de incredulidade em fé (cânones 3 a 8). Por outro lado, o Sínodo declarou, a respeito do livre-arbítrio, que ele apenas enfraqueceu e se tomou instável pelo pecado (cânones 8,13, 25); e também que, pela graça recebida no batismo, juntamente com a assistência e a cooperação de Cristo, todos os batizados são capazes - contanto que eles trabalhem fielmente - e têm a obrigação de realizar aquilo que é necessário para salvação (cânones 13 e 25).

Além disso, nenhuma palavra é dita sobre predestinação absoluta, graça irresistível e a particularidade da graça. Essa indecisão teve um efeito danoso, como fica claro na controvérsia sobre predestinação em torno de Gottschalk. Nessa época, a posição semipelagiana ou pelagiana já tinha sido adotada por muitos, como Hincmar, Rabanus, Erigena, cujas posições ganharam uma vitória no Sínodo de Quierzy (853). Contudo, houve também numerosos estudiosos que discordaram da condenação de Gottschalk e dos pronunciamentos de Quierzy. Entre eles estavam Prudêncio, Remígio, Ratramus, Lupus e outros, que defendiam uma dupla predestinação: (1) uma predestinação para a glória - não dependente de fé ou méritos previstos - que é a causa da predestinação para a graça, a fé, os méritos e assim por diante; e (2) uma predestinação para a condenação que não inclui, do mesmo modo, uma predestinação para os pecados, mas é, pelo menos como reprovação positiva, dependente do pré-conhecimento e da permissão do pecado. Por essa razão, 1 Timóteo 2.4 ainda foi interpretado como restritivo, não como incluindo todos os seres humanos individualmente, mas todos os tipos de pessoa, e, por essa razão, também, foi considerado absurdo pensar que Cristo tinha feito satisfação por todos os seres humanos, portanto, também para os pagãos que nunca tinham ouvido falar dele, e até mesmo para o homem da iniqüidade, o Anticristo.[12] Além disso, houve a posição do Sínodo

[11] Preuschen "Prädcstinatus". *PRE\ XV, 602-4;* H. von Schubcrt, *Der sogenannte Prädestinatus: Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903); A. Faure, *Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buche des Praedestinatus* (Göttingen: Dietrich, 1903).

[12] J. Weiszàcher, "Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 4 (1859): 527-76; H. Schörs, *Die Streit über die Prädestination im 9. Jahrhundert* (Freiburg i. B.: Herdersche Verlagshandlung, 1884); C. J. Niemeijer, *De Strijd over de Leer der Praedestinatie in de IXde F.euw* (Groningen: Gebroeders Hoitsema, 1889); J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 428ss.; H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion symbolorum),* traduzido da 30ª. edição por J. Deferrari

de Valença (855) e, mais tarde, do escolasticismo em geral. A "predestinação para a morte" era preferivelmente não chamada por esse nome porque isso facilmente poderia ser interpretado como implicando, como meios de realização, uma predestinação para o pecado. Ela geralmente era discutida sob o título de reprovação. Esta é, às vezes, distinguida em termos de reprovação negativa e reprovação positiva. A primeira ocorre antes dos méritos previstos e é um ato de soberania; a segunda, porém, é dependente e segue o pré-conhecimento e o decreto de permitir o pecado. Por essa razão, 1 Timóteo 2.4 ainda é lido em um sentido restritivo e os intérpretes ainda evitam ensinar uma benevolência divina universal e uma expiação universal.[13]

Mas o nominalismo, a rejeição da Reforma e o jesuitismo foram bem-sucedidos em distanciar a Igreja Católica Romana e sua teologia cada vez mais de Agostinho e Paulo. Roma, percebendo que não poderia rejeitar impunemente o chamado para a reforma, em Trento, estabeleceu o seguinte dogma:

1. "Embora o livre-arbítrio tenha sido atenuado em seus poderes e reprimido, isso não significa que ele tenha sido extinto" (*Trent.* Sessão VI, c. 1 e cânone 5); antes da justificação, os seres humanos ainda podem realizar muitas coisas naturais que não são totalmente pecaminosas, mas verdadeiramente boas *(ibid.,* cânone 7).
2. Privado dos "dons acrescentados" por causa do pecado original, "o homem natural" é incapaz de fazer o bem em um sentido sobrenatural, incapaz de fé, esperança e amor, de justificação, de alcançar a vida eterna. Para isso "ele" precisa mais do que dos poderes da natureza e do ensino da lei, isto é, da graça divina, da inspiração preveniente do Espírito Santo *(ibid.,* cânones 1 a 3).
3. No caso dos filhos dos crentes, essa graça divina é concedida no batismo, e, no caso dos adultos, consiste, objetivamente, no chamado que Deus lhes faz por meio do evangelho e, subjetivamente, em serem tocados pela iluminação do Espírito Santo. Essa graça é imerecida, preveniente, graça concedida gratuitamente *(ibid.,* c. 5).
4. Essa graça, porém, não é irresistível. Ela estimula, assiste e move os seres humanos e os capacita a se voltarem para a justificação c a aceitarem livremente essa graça, mas eles continuam sendo capazes tanto de aceitar quanto de rejeitar a inspiração do Espírito Santo *(ibid.,* c. 5). Se eles aceitarem essa graça e, movidos c estimulados por ela, cooperarem com Deus e, por meio de sete "preparações" se dispuserem e se prepararem para a justificação, eles a recebem no batismo, pela graça, e somente de acordo com aquilo que os escolásticos chamam de "mérito de congruidade" *(ibid.,* c. 6, 8; e cânone 4).
5. A "graça infusa" da justificação continua sendo resistível e continua podendo ser perdida, mas, se for aceita e preservada, capacita os seres humanos a

(Londres e St. Louis: Ilerder, 1955); 283ss.

[13] P. Lombardo, *Sententiae in IV liberis distinctae,* I, dist. 40,41; nos comentários de T. de Aquino, Boaventura e Duns Scotus; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 19, 23; *Summa contra gentiles,* III, 163.

fazerem boas obras e, por meio de um mérito de congruidade, tornarem-se merecedores da vida eterna *(ibid.,* cânones 9 a 16).

6. Ao manter essa posição, Roma rejeitou firmemente a doutrina de Agostinho sobre a predestinação absoluta. Porém, ao fazer isso, ela sempre evitou mencionar Agostinho pelo nome. Ela caricaturou seu ensino entre seus seguidores e o condenou. O livro *Predestinatus,* antes mencionado, retrata a suposta existência de uma seita de ultrapredestinacionistas na Gália do século 5 e reproduz o agostinianismo na forma de proposições paradoxais que nenhum seguidor de Agostinho jamais ensinou.[14] Semelhantemente, o verdadeiro agostinianismo de Gottschalk, Bradwardine, Wycliffe, Hus, Baius, Jansen e Quesnel foi condenado sob um nome falso.[15]

O Concílio de Trento é muito cauteloso naquilo que diz sobre predestinação. Por um lado, ele parece ensinar um tipo de eleição, porque diz que ninguém tem o direito de determinar, nesta vida, que "seguramente está incluído entre o número dos predestinados". Sem uma revelação especial, não se pode saber "quem Deus escolheu para si mesmo" (VI, 12; e cânones 15 e 16). Por outro lado, afirma expressamente que Cristo foi enviado para que todos os seres humanos possam receber a adoção de filhos, isto é, que ele possa fazer a expiação por todos (VI, cc. 2, 3) e que os seres humanos são capazes de aceitar ou rejeitar, manter ou perder a graça de Deus. Trento também condena o ensino de que "a graça da justificação só é alcançada por aqueles que são predestinados para a vida, mas todos os outros que são chamados são de fato chamados, mas não recebem a graça como sendo, pelo poder divino, predestinados para o mal" *(ibid.,* cânone 17) - como se alguém realmente ensinasse aquilo que está contido nesse cânon! Embora a igreja tenha deixado essas duas séries de afirmações lado a lado irreconciliadas, a teologia tem tentado, de várias maneiras, harmonizá-las. Em primeiro lugar, quase todos os teólogos católicos romanos ensinam que, por meio de uma vontade antecedente, Deus deseja a salvação de todos os seres humanos, e, portanto, que Cristo fez a expiação por todos. Essa vontade antecedente inclui até mesmo os pagãos e as crianças não batizadas que morreram na infância. Mas, de acordo com sua graça conseqüente, que leva em conta o bom ou o mau uso que as pessoas fazem de sua liberdade ou da graça de Deus, Deus não deseja a salvação de todos. Aqui a predestinação, desde o início, é feita dependente do pré-conhecimento. Em segundo lugar, surgiu, gradualmente, entre eles, uma distinção - que agora é geralmente aceita - entre "predestinação no sentido pleno" e "predestinação em um sentido limitado". A primeira é entendida como sendo predestinação tanto para a graça quanto para a glória; a segunda, como a predestinação para uma ou para outra. A razão para essa distinção é que a predestinação para a graça e a predestinação para a glória

[14] A. von Harnack, *History of Dogma,* V, 251.

[15] *Ibid.,* VII, 86-101; H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion sytnbolorum).* §§477ss., 88Iss., 966ss., 1216.

não são inseparáveis. Uma pessoa pode ser o objeto da predestinação para a graça, ter recebido a graça da fé e da justificação e ainda perdê-la, e, assim, não ter parte na predestinação para a glória. Essa divisão era conhecida dos teólogos medievais Anselmo, Lombardo e outros, e ainda sofreu resistência por parte de alguns, mas agora está cada vez mais ganhando terreno.

Quanto à predestinação para a graça inicial todos concordam, em oposição ao pelagianismo, que é imerecida (Rm 9.16; Jo 6.44). Ela não ocorre por causa de mérito previsto; além disso, em contraste com o semipelagianismo, ela precede a vontade humana, é "graça preveniente". Como a predestinação para a graça inicial é o início da predestinação completa, pode-se dizer que a predestinação, é, em sua completude, graciosa e imerecida, porque é "graciosa em sua causa", ou como dizem os tomistas, "graciosa por si mesma". Isso não significa, porém, que essa predestinação para a graça inicial e para toda graça subseqüente não siga certa ordem. De acordo com Molina, Deus, por um conhecimento mediado, viu, com antecedência, que alguns seres humanos fariam um bom uso dessa - repetidamente oferecida - graça, e, conseqüentemente, decidiram fazer uso dela. Além disso, tendo previsto que os santos, por suas orações ou por seus méritos de congruidade, alcançariam graça para outras pessoas, Deus decidiu concedê-la a elas. As pessoas não podem merecer a predestinação para a graça inicial por si mesmas, mas os santos podem fazer isso pelos outros, e Cristo, acima de tudo, é a causa de nossa predestinação. De acordo com agostinianos e tomistas, como Sylvius, Thoma, os salmaticenses, Gonet, Gotti, Billuart, Alvarez, Lemos, Goudin e outros, e também de acordo com Belarmino e Suárez, a predestinação para a glória é, de fato, absoluta. Deus primeiro decretou conceder a salvação a alguns antes e independentemente de todos os méritos, e, então, decretou formar seu coração pela graça de modo que eles fossem capazes de merecer a salvação por suas obras. Mas os molinistas (Molina, Valentia, Vasquez, Tanner, Lessius, Becanus, Petavius, Lapide e outros) defenderam a predestinação para a glória com base em méritos previstos.

Finalmente, no que se refere à reprovação, agostinianos e tomistas estão divididos. Alguns se alinham completamente com Agostinho, são infralapsarianos e fazem o decreto de reprovação seguir o pecado original, de forma que a reprovação é "um justo abandono na mesma massa" (Gonet, Gotti, Gazzaniga). Outros fazem uma distinção entre um decreto negativo (mas absoluto) não para conceder salvação a alguns, e outro decreto para recusar a graça, permitir e punir o pecado (Alvarez, Estius, Sylvius, os salmanticenses). Ainda outros interpretam o decreto de reprovação como nada mais que a vontade de Deus de permitir que alguns pereçam por causa de sua própria transgressão (Billuart, Goudin).[16] Opondo-se a eles, porém, estão os molinistas, que rejeitam completamente a chamada "reprovação negativa", isto é, um decreto soberano

[16] C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* II, 217ss.; Johann Baptist Heinrich e Constantin Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VIII, 466ss.; G. Jansen, *Prael. theol.,* III, 171ss.; P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones,* 3 vols. (Rocrmand: Romen, 1901-1903), II, 123ss.

absoluto que precede o pecado, e ensinam que, por um decreto antecedente, Deus deseja a salvação de todos. Além disso, eles só aceitam uma reprovação positiva, isto é, um decreto de Deus para punir eternamente aqueles cujo pecado e incredulidade havia previsto. A reprovação, portanto, está, em todos os sentidos, "baseada em méritos previstos" e, de acordo com alguns, como Hincmar de Reims, é apenas uma preordenação de punição para o ímpio, não o ímpio para a punição.[17]

0 RETORNO DA REFORMA A PAULO E A AGOSTINHO

[236] A Reforma retornou a Paulo e a Agostinho e encontrou, na confissão da eleição soberana de Deus, a força para enfrentar o pelagianismo da Igreja Católica Romana. Todos os reformadores se uniram nessa posição. No período inicial, Lutero ensinou e defendeu a doutrina da predestinação tão vigorosamente quanto Zwínglio e Calvino, e, embora em suas polêmicas contra os anabatistas tenha enfatizado cada vez mais a revelação de Deus na Palavra e nos sacramentos, ele nunca reverteu sua posição sobre a predestinação.[18] Inicialmente, Melanchthon ensinou exatamente a mesma coisa (cf. na primeira edição dos *Loci communes* de 1521, o capítulo "Sobre os Poderes do Homem, Especialmente o Livre-Arbítrio" e seu comentário sobre Romanos 9), mas a partir de 1527 ele eliminou a doutrina da predestinação e abertamente adotou o sinergismo (cf. as últimas edições dos *Loci* de 1535 em diante da *Conf. Aug. Variata* de 1540).[19] Esse sinergismo, assim como o universalismo de Sam Huber, foi firmemente rejeitado pelos "verdadeiros" luteranos: Flacius, Wigand, Amsdorf, Heshusius e outros.[20] Além disso, a Fórmula de Concórdia declarou em termos

---

"M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae* (Rouen: I. Behovrt, 1651), l, trat. 1, c. 14-16; C. R. Billuart, *Summa theologiae* (T. de Aquino), 6 vols. (Turim: Typographia Pontificia et Archiepiscopalis, 1893), II; C. G. Daclman, *Theologia seu observationes theologicae in Summam D. Thomae,* 9 vols. em 8 (Antuérpia: Jacob Bernard Jouret, 1734), I, 199-316; J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica,* 3 vols. (Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1851-1854), II, §121; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 135-77; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatic,* 3ª. cd. (Freiburg: Herdcr, 1893), 556-76. Nota do organizador: Bavinck também se refere aos seguintes teólogos católicos romanos relacionados no início desta seção na edição holandesa: R. Belarmino, "De gratia et. lib. arbítrio", *Controversiis,* esp. c. 9-17; D. Pctavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* livro X; C. Pesch, *Prael. theol.,* II, 165-226; M. Scheeben, *Dogmatik,* III, 734ss.; Heinrich e Guberlet, *Dogmatische Theologie,* VIII, 329ss.

[18] J. Müller, *Lutheri de praedest. et lib. arb. doctrina* (1852); A. Schweizer, *die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell & Fuessli, 1854-1856), I, 57-94; J. Kõstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 196ss., 287ss.; II, 43ss.; Th. Weber, "Lutrer's Streitschrift 'de Servo arbítrio'", *Jahrbücherfür r deutsche Theologie* 23 (1878): 229-48; M. Staub, *(Das) Verháltnis der menschlichen Willensfi-eiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther u. Huldreich Zwingli* (Zurique: Leemann, 1894).

[19] A. Schweizer, *Centraldogmen,* I, 381ss.

[20] F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel, 4* vols. em 2 (Erlangen: T. Blaesing, 1858-1865), IV, 152; Kawerau, "Synergismus", *PRFJ.* XIX, 229-35. Nota do organizador: Samuel Huber (1547-1624) se opôs à doutrina de Calvino sobre a predestinação e ensinou a eleição universal; Mathias Flacius (Illyricus, 1520-1575) e Nicholas von Amsdorf (1483-1565) se opuseram ao ínterim de Augsburgo (as fórmulas doutrinárias aceitas como uma harmonia provisional entre católicos e protestantes na Dieta dc Augsburgo, 1548) e furiosamente defenderam a doutrina da justificação; John Wigand (1523-1587) foi um forte defensor dc Lutero em várias controvérsias do século 16; Tilemann Heshusius (1527-1588) se opôs fortemente à doutrina de Zwínglio sobre a comunhão e à doutrina dc Calvino sobre a predestinação. Veja *Lutheran Cyclopedia,* org. Erwin L. Lueker (St. Louis: Concórdia, 1954), s. v.

muito claros que os seres humanos são, por natureza, incapazes de fazer algum bem espiritual, e essa fé é, no sentido estrito, um dom de Deus. Essa confissão deveria ter levado à aceitação da doutrina da predestinação absoluta. No entanto, desde o início, a perspectiva de Lutero foi muito diferente da de Zwínglio e Calvino. Em sua opinião, a doutrina da predestinação estava baseada apenas em fundamentos antropológicos, na profunda corrupção causada pelo pecado e na incapacidade humana de fazer o bem. Para ele, parecia suficiente ensinar que os seres humanos não têm méritos próprios e são dependentes apenas da graça. Lutero, portanto, evitou cada vez mais a doutrina especulativa da predestinação, a vontade do beneplácito de Deus, o Deus abscôndito, preferindo focalizar o ministério da Palavra e dos sacramentos, aos quais a graça está atrelada, e dar cada vez mais destaque à vontade redentiva universal de Deus, sua vontade expressa. Ele observou tranqüilamente a mudança de Melanchthon com respeito à sua doutrina e se limitou a defender a doutrina da justificação pela fé. A predestinação não tinha importância teológica independente e era de importância secundária. Opondo-se ao método sintético nessa doutrina, os teólogos apoiaram o método analítico, derivando a predestinação a partir da condição humana, não da idéia de Deus.[21]

Portanto, embora o sinergismo de Melanchthon tenha sido combatido, a própria doutrina da predestinação foi gradualmente deixada de lado. Em uma data antiga (1560-1561), Heshusius já objetava que o ensino de Calvino e Beza introduziu um tipo de fatalismo e fez de Deus o autor do pecado. Em Estrasburgo, em 1561, Marbach publicamente falou contra Zanchi(us). Andrae, conquanto ainda ensinasse uma eleição arraigada somente na graça divina, limitou-se à pregação do evangelho e não foi além da fé e da incredulidade como causas secundárias.[22] A Fórmula de Concórdia francamente ensina a escravidão da vontade humana, mas mantém silêncio sobre uma predestinação absoluta e particular e se limita a falar sobre a vontade universal e séria vontade de Deus expressa no evangelho. Ela não nega que a eleição envolva a assistência do pré-conhecimento e ainda concorda com a Confissão de Augsburgo de que "o Espírito Santo efetua a fé onde c quando agrada a Deus" (art. 5). A eleição é incondicional, sua única causa é a vontade de Deus. Porém, ela iguala eleição e predestinação e faz que a reprovação seja dependente do pré-conhecimento. Depois de ensinar a doutrina da eleição, a Fórmula imediatamente acrescenta - temendo a possibilidade de perigo ou má interpretação - que não se deve tentar especular sobre os decretos ocultos, mas deve-se interpretar o conselho de Deus em Cristo à luz do evangelho, cuja pregação é universal e séria, e que a única causa da perdição é a incredulidade humana. Deus deseja que todos os seres humanos sejam salvos: ele não busca o pecado da pessoa e a morte da pessoa. Depois da Fórmula de Concórdia, particularmente durante a luta contra o universalismo de Huber, alguns luteranos, como Gerlach, Hunnius e Lyser favoreceram a teoria

[21] A. Schweizer, *Centraldogmen,* I, 398, 445, 466.
[22] *Ibid.,* 1,477ss.

de que Deus, por sua vontade antecedente, deseja a salvação de todos, mas, por sua vontade conseqüente, deseja a salvação daqueles cuja fé e salvação foram previstas. Perto do fim do século, os teólogos começaram, cada vez com maior determinação, a fazer uma distinção entre pré-conhecimento e predestinação. A predestinação, que é o mesmo que eleição, é dependente dos méritos de Cristo, embora a única causa da reprovação seja o pecado humano. Isso é claramente ensinado nos *Saxon Visitation Articles,* de 1592, compostos por Aegidius Hunnius, e outros escritos do mesmo autor, a saber, *De providentia Dei et aeterna praedestinatione* (1597) e *De libero arbítrio* (1598). Uma solução intermediária foi tentada na seriedade com a qual o "homem natural" pode fazer uso dos meios de graça.[23]

Os luteranos, porém, não podiam parar nesse ponto, e, quando os remonstrantes foram condenados no Sínodo de Dort, os luteranos se sentiram cada vez mais atraídos por eles. Embora os reformados sempre tenham tido o cuidado de distinguir entre luteranos e remonstrantes, os primeiros sentiram que, com a rejeição dos remonstrantes, sua própria doutrina havia sido condenada.[24] Os teólogos luteranos do século 17 realmente se aproximaram da confissão remonstrante. Primeiro eles ensinaram uma vontade antecedente de Deus, em virtude da qual Cristo morreu por todos. Deus deseja a salvação de todos e o evangelho é oferecido a todos. Segundo, eles ensinaram uma vontade conseqüente, em virtude da qual Deus decide efetivamente conceder salvação para "aqueles cuja fé em Cristo foi prevista" e preparar a perdição para aqueles que, por fim, resistem à graça.[25] Em 1724, Mosheim declarou que os Cinco Artigos dos Remonstrantes continham a pura doutrina luterana.[26] O pietismo, o racionalismo, o sobrenaturalismo e toda a mentalidade religiosa do século 18 foram resistentes à doutrina da predestinação. A vontade antecedente de Deus tirou de cena completamente a vontade conseqüente, e a predestinação foi entendida somente como se referindo ao decreto universal de Deus de salvar todos os seres humanos pela fé em Cristo.[27] Herder interpretou como uma bênção que a controvérsia sobre a graça tenha sido enterrada no "rio do esquecimento" e exclamou: "Que se seque a mão daquele que a tirar de lá!".[28] Leibniz ainda fez uma tentativa de reconciliar

[23] *Ibid.,* I, 526-85; H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantischen im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 1-79.

[24] A. Schweizer, *Centraldogmen,* II, 206ss.

[25] H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lulheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 279-92. Nota do organizador: Bavinck também se refere aos seguintes teólogos luteranos relacionados no início desta seção na edição holandesa: Lutero, *Bondage of the Will;* Melanchthon, *Loci communes,* capítulo "De hominis viribus adcoque de libero arbitrio"; Quenstedt, *Theol. did. polem.,* III, 1-74; D. Hollaz, *Examen theol.,* 585-649; Gerhard, *Loci theol.,* VII.

[26] A. Schweizer, *Centraldogmen,* II, 210.

[27] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §147; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen,* 4ª. ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), III, 127ss.; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 439ss.

[28] J. G. Herder, *Vom Geist des Christenthums* (Leipzig: J. F. Hartkroch, 1798), 154.

a liberdade da vontade com a predestinação.[29] Mas Kant anunciou abertamente que os seres humanos ainda possuíam uma disposição moral e eram capazes de fazer o que tinham de fazer.[30]

[237] Enquanto os luteranos cada vez mais abandonavam a posição original de Lutero e também a de toda a Reforma, os reformados continuavam fiéis a ela. A origem da separação, portanto, não deve ser atribuída aos reformados. Zwínglio sustentou firmemente a doutrina da predestinação não apenas sobre fundamentos antropológicos, mas especialmente sobre fundamentos teológicos, os fundamentos derivados do ser de Deus.[31] Na primeira edição das *Institutos*, Calvino se expressou suave e moderadamente, mas seu estudo da Carta aos Romanos, em Estrasburgo (abril de 1538-1541), o levou a falar com maior confiança sobre a escravidão humana e a eleição divina.[32] Embora evitasse os paradoxos de Lutero e Zwínglio, e às vezes admitindo a predestinação em vez de ensiná-la abertamente (e.g., no Catecismo de Genebra, com seu prefácio a "Coetus" de Ostfriesland),[33] Calvino a defendeu fortemente sempre que ela foi negada ou objetada. Ele a defendeu contra Alb. Pighuis de Kampen, Holanda, ao escrever *A Defense of the Sound and Orthodox Doctrine of the Bondage and Liberation of the Human Will* (1543). Contra Bolsee ele escreveu *De aeternaDeipraedestionatione* (1552), e, contra Roma, seu *Acta Synodi Tridentinae cum antídoto* (1547). Ele não descansou até que sua doutrina tivesse sido aceita em toda a parte da Suíça reformada, especialmente em Zurique, onde Bullinger defendia uma posição infralapsariana moderada.[34] Por influência de Calvino, a doutrina da predestinação foi incluída na confissão de todas as igrejas reformadas.

Apesar disso, desde o início houve diferença substancial na forma pela qual essa doutrina era interpretada, tanto nas confissões quanto nos escritos dos teólogos. Juntamente com a Repetição de Anhalt[35] de 1579, a Confissão de Sigismundo,[36] de 1614, o Colóquio de Leipzig,[37] de 1631 - nenhuma delas reproduziu fielmente a doutrina reformada da predestinação - há diferenças inegáveis entre as confissões reformadas. O próprio Catecismo de Genebra, de Calvino, nem sequer menciona a eleição. O Catecismo de Heidelberg só se refere a ela de passagem (respostas 52 e 54). Os Artigos Anglicanos só falam de uma predes-

[29] A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen Gedruckten,* 2 vols. (Munique: J. G. Cotta, 1869-1870), I,357ss.

[30] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore Green e Hoyt H. Hudson (1934; reimpressão, Nova York: Harper and Brothers, 1960), 55-72.

[31] U. Zwínglio, *On Providence and Other Essays,* trad. Samuel Macauley Jackson, org. William John Hinks (Durham: Labyrinth Press, 1983), *Opera,* IV, 79ss.

[32] J. Calvino, *Instituías*, II.ii..; lll.xxiss.

[33] In H. A. Niemeycr, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum,* 2 vols. (Leipzig: Iulli Klinkhardti, 1840), 123ss.; in E. F. Karl Müller, *Die Bekennlnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: A. Deichert, 1903), I17ss.

[34] A. Schweizer, *Centraldogmen,* I, 255-92.

[35] H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum,* 638.

[36] *Ibid.,* 650; E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* 835.

[37] H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum,* 661ss., 664ss.

tinação para a vida e afirmam como seu objeto "aqueles que Deus escolheu em Cristo" (art. 7). A Segunda Confissão Helvética, escrita por Bullinger (art. 10) e a Primeira Confissão Escocesa (art. 8) falam dela quase da mesma maneira. A Confissão Gaulesa (art. 12), a Confissão Belga (art. 18) e a Fórmula Consensus Helvética (4-6) são firmes, mas soberbas e infralapsarianas. As declarações mais rigorosamente calvinistas sobre o assunto são encontradas no Consenso de Genebra, nos Cânones de Dort, nos Artigos Lambeth,[38] escritos por Dr. Whitgift (1595),[39] os Artigos Irlandeses, de 1615, e a Confissão de Westminster.[40]

Diferenças substanciais semelhantes ocorreram entre os teólogos. Sempre houve aqueles que, temendo a má interpretação da doutrina, trataram-na *a posteriori*, partindo do efeito para a causa, do fruto para a raiz.[41] Em vez de derivar a doutrina da predestinação e da eleição da idéia de Deus *a priori*, eles seguiram a ordem inversa: partindo da fé e da conversão, voltaram para a eleição e usaram essa doutrina como meio de conforto e segurança. A esse grupo pertenciam especialmente Bullinger, Ursino, Oleviano, Boquinis, Hypcrius, Sohnius *(et al,)*.[42] Mas isso não significava uma diferença em princípio. Sem exceção, os teólogos mencionados acima repetida, clara e francamente expressaram sua conformidade com a doutrina calvinista da predestinação.[43] Inversamente, os calvinistas também, em todas as épocas, insistiram em sobriedade e cautela na discussão dessa doutrina. Calvino nem sequer a menciona no Catecismo de Genebra. Os Cânones de Dort (I, 12, 14) e a Confissão de Westminster (c. 4, §8) advertem contra vãs e curiosas especulações sobre essa doutrina. Em anos primitivos, muitos teólogos discutiram a doutrina da eleição não sob o título da doutrina de Deus, mas sob a doutrina da salvação.[44] A esse respeito eles seguiram a ordem do apóstolo Paulo, que, em Romanos 9-11, começa com a doutrina do pecado e da graça e passa para a eleição, e também em Efésios 1.3 faz das bênçãos de Cristo seu ponto de partida. Mas, assim como Paulo que, tendo chegado a esse ponto, também deriva, *a priori,* todos os benefícios salvadores da eleição (Rm 8.29s.; Ef 1.4ss.), assim também, no caso dos teólogos reformados, o método analítico gradualmente se tornou sintético. De fato, a vida de fé foi

[38] In P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* 6ª. ed. 3 vols. (Nova York: Harper & Row, 1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983), III, 523; E. F. Karl Müller, *Die Bekenntmsschriften der reformierten Kirche,* 525.

[39] In P. Schaff, *Creeds of Christendom,* III, 526; E. R K. Müller, *Die Bekenntmsschriften der reformierten Kirche,* 526. Nota do organizador: John Whitgift (1532-1604), Arcebispo de Cantuária sob Elizabeth I, foi um resoluto defensor do episcopado (antipresbiteriano) e de forte doutrina calvinista. Bavinck erroneamente se refere a ele como "Dr. Whitmaker".

[40] In E. R K. Müller. *Die Bekenntmsschriften der reformierten Kirche*, 542.

[41] J. Trigland, *Kercklydce Geschiedenissen* (Leiden: Andriae Wyngaerden, 1650), 79, 84, 85ss., 92ss., 99.

[42] H. Heppe, *Dogmatik des deuischen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: R A. Perthes, 1857), II, 1-79; M. A. Gooszen, *DeHeidelbergsche Catechismus en het Boekje van de Brekingdes Broods* (Leiden: Brill, 1892); A. J. van't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformalie* (Amsterdã: Is. dc Hoogh, 1888); cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 180 (n°. 54).

[43] J. Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, 59-79; A. Schweizer, *Centraldogmen,* I, *passim;* II, 110.

[44] J. Calvino, *Instituías*, Ill.xxi-xxiv; P. M. Vermigli, *Loci communes* (1580), 229; G. Sohn, *Opera sacrae theologiae, 2* vols. (Hcrborn: C. Corvin, 1598), I, 256; II, 42; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basiléia: Ex officina Hcruagiana, 1567), c. 24; Catecismo dc Heidclbcrg, q. 54; Confissão Belga, art. 16; Confissão Gaulesa, art. 12.

a condição que deu origem à confissão da eleição, mas o fato da eleição foi a fonte de todos os benefícios salvadores, "o fundamento e a causa principal de todas as bênçãos". Essa não era a convicção apenas de Calvino, mas também a de Melanchthon, Hamming, Bucer, Oleviano e outros.[45] Musculus afirma expressamente: "Discutimos a eleição depois da fé não porque pensamos que ela segue a fé, mas para que, dessa posição vantajosa (isto é, a fé), possamos percorrer da corrente para a fonte".[46]

A ordem sistemática e o interesse teológico fizeram que a predestinação fosse discutida na doutrina dé Deus. Essa foi a ordem seguida já pelo escolasticismo[47] e ainda seguida também pelos luteranos.[48] Essa também se tornou a ordem regular para todos os teólogos reformados,[49] alguns dos quais discutiram a eleição como parte dos atributos divinos, enquanto outros a discutiram em um *locus* separado em seguida ao da Trindade. Essa diferença na ordem não é e não precisa ser fundamental. No entanto, não é acidental que a ordem *a priori* fosse geralmente seguida pelos reformados, enquanto a ordem *a posteriori*, que discute a predestinação no início ou no meio do *locus* da salvação, gradualmente se tornou costumeira entre luteranos, remonstrantes, católicos romanos e a maioria dos teólogos modernos. Nem mesmo em vista desse fato a razão para a diferença é que os teólogos reformados tenham deduzido especulativamente a predestinação a partir de um conceito de Deus *a priori,* filosófico, determinista, enquanto os outros focalizam consistentemente a revelação de Deus em Cristo. Até mesmo os calvinistas mais rigorosos, quando ensinam a doutrina de Deus ou a de seu conselho, procuram apenas reproduzir a doutrina da Escritura, o conteúdo da revelação de Deus. Não, a razão para a diferença é que, para os reformados, a predestinação não tem apenas uma importância antropológica e soteriológica, mas especialmente uma importância teológica. Na teologia reformada, o interesse primário não é a salvação da humanidade, mas a honra de Deus. A ordem sintética, *a priori,* também envolve um motivo profundamente religioso. Somente por essa razão a afirmação de que essa ordem pressupõe um conceito nominalista de Deus e produz um dogma árido, sem vida, como alguns crêem,[50] é totalmente sem fundamento. A doutrina da predestinação pode ser discutida de um modo árido e abstrato: no início ou no meio de um sistema dogmático. Uma fé verdadeira, salvadora, é necessária para confessar não somente a eleição divina, mas também todos os outros dogmas, inclusive aqueles que

[45] Cf. H. Heppe, *Dogmalik cies deutschen Protestantismus,* II, 12,20, 27, 70.

[46] W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae,* 534.

[47] P. Lombardo, *Sen!.,* I, dist. 40; T. de Aquino, *Summa theo!.,* I, q. 23.

[48] J. Gerhard, *Loci theol.,* loc. VII.

[49] A. Hyperius, *Andreae Hyperii methodi theologiae* (Basiléia: Oporiniana, 1574), 182; T. Beza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), I, 171; III, 402; A. Polanus, *Syn. theol.,* IV, 6-10; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 476.

[50] Cf. M. Schneckenburger e E. Güder, *Verleichende Darstellung des lutherischen und reformierlen Lehrbegriffs,* 2 vols. (Stuttgart: J. B. Mctzler, 1855), I, 55; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-1881), 185,203ss.; H. de Cock, *Is de Leer derAbsolute Praedest. Uitgangspimt of resultaat van Gerefonneerde Kerkregeering* (Kampen: Van Velzen, 1868).

se referem a Deus, à Trindade e à humanidade. Se isso for decisivo, todos os dogmas devem ser transferidos para o *locus* da salvação. A dogmática, porém, descreve a verdade não como ela vem subjetivamente à consciência dos crentes, mas como Deus a apresenta objetivamente em sua Palavra. Somente o método sintético defende suficientemente o interesse religioso de honrar a Deus.[51]

SUPRA E INFRALAPSARIANISMO

[238] Logo surgiu outra divergência entre os reformados: a de supra e infralapsarianismo. Basicamente, essa diferença já está presente na luta de Agostinho contra os pelagianos. Entre estes, a ordem dos decretos é como segue: (1) o decreto de criar a humanidade; (2) o decreto - baseado na queda prevista, mas não determinada da humanidade - de enviar Cristo, para fazer a satisfação por toda a humanidade, pregar a todos os membros da raça humana e conceder a eles toda a graça suficiente [para receber a salvação]; e (3) um decreto - baseado, por um lado, na fé e na perseverança previstas, e, por outro, na incredulidade prevista - de eleger alguns para a vida eterna e destinar outros para a punição eterna.

Para Agostinho, a ordem dos decretos era muito diferente. Às vezes, de fato, ele inclui a reprovação na predestinação, mas, até mesmo quando não faz isso, interpreta o pré-conhecimento não como sendo negativo e passivo, mas ativo. A vontade de Deus, afinal, é "o fundamento necessário das coisas".[52] Aquilo que é feito contra sua vontade não é feito independentemente de sua vontade. A permissão deve ser considerada positiva: "E ele, é claro, o permite não contra sua vontade, mas com ela".[53] Já está implícita aqui a idéia supralapsariana de que a reprovação é um ato da soberania de Deus. Geralmente, porém, Agostinho fala do "pré-conhecimento" e da "permissão" em relação à queda.[54] Primeiro, na ordem do decreto, nesse caso, está o decreto de criar [a humanidade] e permitir a queda; depois vem o decreto de eleição e de reprovação. Ambas, eleição e reprovação, pressupõem uma raça humana caída, ou, como Agostinho diz, uma "massa corrompida".[55] Portanto, em seu entendimento da ordem dos decretos, Agostinho é geralmente "infralapsariano", isto é, em seu pensamento, ele não volta para trás da queda/retrocede ao período que antecede a queda, e interpreta a reprovação como um ato da justiça divina. "Deus é bom; Deus é justo. Ele pode libertar alguns que não merecem o bem porque ele é bom. Ele não pode condenar uma pessoa que não mereça o mal porque ele é justo."[56] Mas ele também não posiciona o decreto de eleição e de

[51] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 93 (n°. 26).

[52] Agostinho, *The Literal Meaning of Genesis,* trad. e notas por John Hammond Taylor, Ancient Christian Writers 41 (Nova York: Newman, 1982), VI, 15.

[53] Agostinho, *Enchiridion,* 95, 100.

[54] Agostinho, *City of God,* XIV, 11; *idem, The Trinity,* trad. Stephcn McKenna, Fathcrs of the Church 45 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963), XIII, 12.

[55] Agostinho, *Enchiridion,* 98ss.; *idem, On Rehuke and Grace,* 7ss.

[56] Agostinho, *Against Julian,* III, 18.

reprovação muito adiante. Apenas o pecado original é anterior a ele, um pecado que é garantia suficiente para a reprovação. Os pecados praticados não são levados em conta no decreto de reprovação, embora sejam destrinchados na determinação da medida da punição. Agostinho chegou a essa ordem a partir daquilo que Paulo diz sobre Esaú e Jacó (Rm 9.11) e a partir do destino das crianças não batizadas que morrem na infância.[57]

No entanto, ainda que o pecado original seja fundamento suficiente para a reprovação, no pensamento de Agostinho, ele não é o fundamento final e mais profundo. À questão de por que Deus rejeitou alguns e escolheu outros, particularmente por que ele rejeitou esta pessoa específica e escolheu outra, não há outra resposta além da vontade soberana de Deus. Ele tem misericórdia de quem quer e endurece a quem lhe apraz.[58] Finalmente segue-se um terceiro decreto com respeito ao *meio* pelo qual o fim será alcançado. No caso da reprovação, Agostinho se abstém de traçar uma linha reta do próprio decreto até o meio empregado. Ele diz, porém, que, também no pecado, Deus age de um modo positivo e ativo. Deus é o "regulador de pecados". Ele considerava a existência do pecado como correta, punindo pecado com pecado.[59] Geralmente, porém, Agostinho interpreta a reprovação negativamente, isto é, como preterição ou abandono (deserção), e geralmente não a considera como parte da predestinação, mas iguala esta com a eleição e classifica eleição e reprovação sob a rubrica da providência. Em contraste, ele fala de uma predestinação para os meios de salvação. Pois, em Agostinho, predestinação ou eleição é sempre predestinação para a glória, e esta, por implicação, acarreta a predestinação para a graça. A eleição, portanto, não ocorre com base na fé prevista ou nas boas obras previstas, ou por causa de Cristo. No entanto, a eleição é para o objetivo final e, portanto, para os meios, isto é, para Cristo, que também foi predestinado, e, assim, para o chamado, o batismo, a fé e o dom de perseverança. A eleição é um passo preparatório para a graça. Conseqüentemente, aqueles que são eleitos obtêm, infalivelmente, a salvação celestial por meio da graça em Cristo.[60]

Em anos posteriores, muitos seguidores de Agostinho, portanto, chegaram à doutrina da dupla predestinação: uma predestinação para a morte passou a ser coordenada com a predestinação para a glória. A primeira, porém, não pode ser entendida no mesmo sentido da segunda, e, assim, uma distinção foi feita entre uma reprovação negativa e uma reprovação positiva. O decreto negativo de reprovação foi visto como anterior à queda e como um ato de soberania.

"Agostinho, *Enchiridion,* 92-99; *idem, City of God,* XIV, 11; *idem, On the Gift of Perseverance,* 8ss.; *idem, Against Julian,* IV, 8.

[58] Agostinho, *Enchiridion,* 95; *idem, On the Predestination of the Saints,* 8, 9; *idem, On Rebuke and Grace,* IV, 8.

"Agostinho, *Confessions,* I, 10; *idem, Enchiridion,* 21, 96; *idem, City of God,* XXII, 1; *idem, Against Julian,* V, 3; *Idem, De libero arbítrio (libri tres): The Free Choice ofthe Will (Three Books),* trad. Francis Edward Tourscher (Filadélfia: Peter Reilly, 1937), 21.

[60] Agostinho, *On Rebuke and Grace,* 7, 9, 13; *idem, On the Predestination of the Saints,* 10, 19; *idem, On the Gift of Perseverance, 18.*

Ele não é mais baseado em deméritos do que a eleição é baseada em méritos.[61] Ele implica a vontade de permitir que certas pessoas mergulhem na culpa e é a causa do abandono.[62] Desse modo muitos tomistas (Alvarez, os salmaticenses, Estius, Sylvius e outros) ensinaram que a reprovação negativa ocorre antes da queda e é puramente um ato da soberania e do beneplácito divinos.[63] Somente essa reprovação supralapsariana foi vista como completamente negativa, como o decreto de Deus dc não eleger certas pessoas, permitir a queda e, depois disso (reprovação positiva) destiná-las à punição eterna. Essencial e materialmente, Lutero, Zwínglio, Calvino e todos os teólogos reformados supralapsarianos ensinaram exatamente a mesma coisa. Os teólogos católicos romanos às vezes pintam um retrato diferente. Eles acusam os predestinacionistas do século 5 - e também Gottschalk, Bradwardine, Wycliffe e especialmente os reformadores do século 16 - de ensinar uma "predestinação para os pecados" e de fazer Deus o autor do pecado.[64] Mas o único motivo para fazerem isso é sustentar sua própria posição semipelagiana e harmonizá-la com o ensino de Agostinho e Tomás de Aquino.

As mudanças que os reformadores introduziram no ensino de Agostinho e de Tomás de Aquino são - juntamente com a doutrina da certeza da salvação - secundárias e não tocam o coração da matéria. Assim como eles, os reformadores ensinaram que a eleição não era dependente de méritos previstos, mas era ela mesma a fonte da fé e das boas obras; que a predestinação para a glória infalivelmente trazia consigo uma predestinação para a graça; que a reprovação negativa não podia ser interpretada como um ato de justiça, mas como um ato de soberania que ocorre antes da comissão do pecado; que essa reprovação negativa resultou em um decreto de permitir o pecado e permitir que alguns permaneçam em seu estado de queda; e que a reprovação positiva levou em conta o pecado. Mas, a isso, os reformadores freqüentemente acrescentavam que os conceitos dc "pré-conhccimento" e "permissão", embora não sejam inerentemente errados, não podiam ou não deviam ser interpretados em um sentido puramen te passivo, e mesmo que isso fosse feito ainda não seria produzida uma solução para o problema [da cumplicidade de Deus no pecado], e que a distinção entre reprovação negativa e positiva tinha pouco valor. Conseqüentemente, todos os refonnadores chegaram à chamada interpretação supralapsariana da predestinação, dc acordo com a qual os dois decretos de eleição e de reprovação devem ser vistos como atos da soberania de Deus anterior aos decretos a respeito da queda, do pecado e da redenção em Cristo.

[61] P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 41,1.

[62] T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q- 23, art. 3; cf. C. G. Daelman, *Theologia seu observationes theologicae in Summam D. Thomae,* 9 vols. em 8 (Antuérpia: Jacob Bernard Jouret, 1734), I, 296-303; C. R. Billuart, *Summa theologiae {Thomas Aquinas),* 6 vols. (Turim: Typographia Pontifícia et Archiepiscopalis, 1893), II, 459ss.

[63] C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 217ss.

[64] R. Belarmino, *De amiss. Gr. et stat.pec. controversiis,* II, c. 2ss.; D. Petavius, "De Deo Deique proprietabus", in *Theol. dogm.,* livro X, c. 6ss.; J. A. Mõhlcr, *Symbolik: OderDarstellung der dogmatischen Gegensãtze der Katholiken undProtestanten nach ihren óffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz: F. Kupferberg, 1838), §12.

Calvino, em particular, intencionalmente se limita às causas imediatas da salvação e da perdição, raciocinando, assim, de um modo infralapsariano. O reprovado não deve procurar a causa de sua punição no decreto de Deus, mas na corrupção de sua própria natureza, pela qual ele é responsável. O eleito e o reprovado são igualmente culpados, mas Deus é misericordioso em favor do primeiro e justo em relação ao segundo.[65] Em Romanos 9.21, a palavra "barro" se refere aos seres humanos caídos, dentre os quais Deus elege alguns, enquanto abandona outros "para a sua própria destruição, à qual, por natureza, estão sujeitos". A queda em Adão é a "causa próxima da reprovação". Deus odeia em nós somente o pecado que nos aprisiona.[66] E a respeito dessa idéia "que, da raça condenada de Adão, aprouve a Deus eleger alguns e rejeitar outros", Calvino diz que "assim como é muito mais adequada para levar as pessoas ao exercício da fé, assim também ela é tratada com maior proveito [...] assim também ela não é mais adequada para conduzir à piedade, mas me parece mais teológica, mais agradável à fé e à prática cristã, mais edificante".[67] Não obstante, isso não deixa Calvino plenamente satisfeito. Embora o pecado possa ser a causa próxima da reprovação, ele não é sua causa final. Pois o cenário imaginado é insustentável: que Deus decidiu criar a humanidade sem qualquer plano preexistente, e esperou e observou para ver o que os seres humanos fariam, e, então - sabendo de antemão qual seria a resposta humana - partiu para a ação de eleição e reprovação. As idéias de "pré-conhecimento" e "permissão" não produzem uma solução, pois Deus, prevendo a queda, poderia tê-la evitado. Ele livremente permitiu que ela acontecesse, pois agir assim lhe pareceu bem.[68]

Conseqüentemente, a queda de Adão, o pecado em geral e todo o mal no mundo não podem apenas ter sido previstos por Deus, mas devem também ter sido desejados e determinados por ele (*ibid.*). Portanto, tem de ter havido uma razão (desconhecida para nós) pela qual Deus desejou a queda: tem de existir um plano mais exaltado de Deus que já existia antes da queda.[69] Por isso, quando Pighius responde a Calvino dizendo que, sobre essa posição, deve ter havido na mente de Deus uma diferença entre os eleitos e os reprovados, antes da queda da raça humana, Calvino inicialmente responde que Pighius falha em não distinguir entre causas próximas e remotas, que todo reprovado deve procurar a causa próxima em seu próprio pecado e que a alternativa recebe as mesmas objeções, mas não nega a validade da conclusão de Pighius: há um "plano

[65] J. Calvino, *Institutos,* III.xxiii.9, 11.

[66] J. Calvino, *Commentary* sobre Romanos 9.11, 21; *idem,* "De aeterna praedest.", in *Corpus Reformatorum (CR),* XXXVI, 287, 295, 315. Nota do organizador: TI: *Concerning the Eternal Predestination ofGod,* trad. J. K. S. Reid (Londres: James Clark & Co., 1961). Por conveniência acadêmica, as páginas dessa edição serão relacionadas entre parênteses depois da referência *CR,* como (Reid, 90, 98, 99, 121, 122).

[67] J. Calvino, "De aetema praedest.", *CR,* XXXVI, 317 (Reid, 125).

[68] J. Calvino, *Instituías,* I.xviii. 1; II.iv.3; III.xxiii.68; *idem,* "De aetema praedest.", *CR* XXXVI, 359 (Reid, 176). Nota do organizador: Bavinck também acrescenta a referência *CR* XXXVII, 291,294, que pode estar errada *(CR,* XXXVI, 291,294, seria Reid, 95, 98).

[69] J. Calvino, "De aetema praedest.", *CR,* XXXVI, 288 (Reid, 75).

divino secreto" que existe desde antes da queda.[70] A causa final da reprovação e da eleição é a vontade dc Deus.[71] Portanto, nas obras de Calvino, a abordagem supralapsariana se alterna com a infralapsariana.[72] Esse também é quase sempre o caso com os teólogos posteriores que abraçaram o supralapsarianismo. Eles consideram a posição supralapsariana permissível, mas nem por um momento sonham em condenar a posição infralapsariana ou em insistir que sua interpretação deve ser caracterizada na confissão como a única válida. Todos eles lutam para que sua posição exista conjuntamente, não em lugar da posição infralapsariana.[73]

De acordo com a posição supralapsariana, há um conhecimento divino de todas as possibilidades, "um conhecimento de inteligência simples" que existe antes de todos os decretos. De acordo com a norma que diz que "aquilo que é último em execução é primeiro em intenção", Deus, em seu *primeiro* decreto, estabeleceu o propósito pelo qual criaria e governaria todas as coisas. Esse decreto manifestaria suas virtudes, especialmente sua misericórdia e sua justiça, na bem-aventurança eterna e na punição eterna de certos seres humanos que seriam criados e suscetíveis a cair. Para que essas virtudes fossem reveladas, um *segundo* decreto determinaria a existência de seres humanos tão desprezíveis e infames que seriam o objeto dessa misericórdia e dessa justiça. Para que tais seres humanos viessem à existência, um *terceiro* decreto foi necessário para estabelecer a criação de um ser humano que, adornado com a semelhança divina e feito o cabeça de toda a raça humana, "por uma permissão eficaz" cairia e levaria consigo todos os seus descendentes nessa queda. Finalmente, em um

[70] *Ibid., CR,* XXXVI, 296ss. (Reid, 99ss.).

[71] J. Calvino, *Instituías,* I.xviii.2; III.xx. 11; IILxxiii. 1,2, 7, 8; *idem,* "De aeterna praedest.", *CR.* XXXVI, 278, 317 (Reid, 78,121).

[72] Cf. A. Rivetus, *De praed. et. elect. nomine et objecto,* in *Operum theologicorum,* II; W. Twisse, *Vindiciae gratiae, potestatis acprovidentiae Dei,* 3 vols. (Amsterdã: Guilielmum Blaeu, 1632), I, 105ss.; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* livro X, c. 6ss.; J. Kreyher, "Die Erwãhungslehre von Zwingli und Calvin", *Theologische Studien und Kritiken* 42/3 (1870): 491-524; M. Scheibe, *Calvins Prâdestinationslehre* (Hallc a. S.: Ehrnhardt Karras, 1897); segundo A. Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Gnmdzüge seiner Theologie* (Leipzig: Dietrich, 1900); G. Nathanael Bonwetsch e Reinhold Seeberg, *Studien sur Geschichte der Theologie und der Kirche,* 10 vols. (Leipzig: Dietrich, 1898-1903), II, 2. Foi especialmente Bucer que, entre os reformadores, enfatizou a doutrina da predestinação e teve uma grande influência sobre Calvino.

"Entre os grandes defensores do supralapsarianismo estão T. Beza, *Tractationum theologicarum,* I, 171-205, 360ss.; III, 402-7; J. Piscator, *Johan, Piscatoris tractatus degrada Dei* (Herbomae Nassoviorum, 1614); A. Polanus, *Syn. theol.,* IV, c. 7-10; Paulus Ferrius, *Scholastici orthodoxi specimen* (Gotstadii: J. Lambertin, 1616), c. 26; W. Whitakcr, *Opera theologica, 2* vols. em 1 (Genebra: S. Crispen, 1610), I, 692; W. Perkins, *The workrs of that famous and worthy minister of Christ,* 3 vols. (Londres: John Legatt, 1612-1618), I, 761-806; W. Twisse, *Opera theologicalpolemico-anti-Arminiana* (Amsterdã, 1699), I, 35ss.; J. H. Alsted, *Encyclopaedia septum tomis distincta* (Herborn: G. Corvini, 1630), 1588; F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdã: J. Jansson, 1664), 1,428ss.; II, 24ss.; J. Maccovius, *I.oci communes theologici* (Amsterdã: n.p., 1658), c. 25; G. Voetius, *Select. disp.* I, 354ss.; A. Heidanus, *Corpus theologiae christianae in quindecim locos digestum,* 2 vols. (Leiden, 1686), I, loc. 3; F. Burmann, *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei: Ab initio saeculorum usque ad consumationem eorum, 2* vols. em 1 (Amsterdã: Joannem Wolters, 1699), 13ss.; Chr. Wittichius, *Theologia pacifica* (Leiden, 1671), §§255ss.; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753), VI, VII, especialmente 376ss.; cf. também W. Cunningham, *Historical theology,* 2ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1864), 1,416ss.; James Walker, *The Theology and Theologians ofScotland, 1560-1750* (reimpressão da segunda ed. [1888], Edimburgo: Knox Press, 1982), 36ss.; cf. sobre Ursino: II. Lang, com Leo Juda, Martin Macronius c Zacarias Ursino, *Der Heidelberger Katechismus und vier venvandte Katechismen* (Leipzig: A. Deichert, 1907), XCIX.

quarto decreto, Deus tinha de indicar como sua misericórdia seria demonstrada ao eleito na provisão de um mediador, no dom da fé e em sua preservação até o fim, e, por outro lado, como sua misericórdia se torna manifesta nos réprobos recusando-lhes livremente a graça salvadora de Deus e entregando-os aos seus pecados.

Nessa seqüência, a eleição e a reprovação não somente ocorrem antes da fé e da incredulidade, renovação e endurecimento, mas também antes de toda a criação. Nesse ponto, porém, surge imediatamente um problema. Era uma doutrina reformada estabelecida que a eleição de Cristo e da igreja ocorria em conexão uma com a outra e em um só decreto, cujo objeto, portanto, era o "Cristo místico". Mas, no esquema supralapsariano, a eleição da igreja foi separada da eleição de Cristo pelos (dois) decretos de criação c queda. Comrie, porém, tentou remover essa objeção ensinando que os eleitos são escolhidos para a união com Cristo antes do decreto de criação e de queda.[74] Essa união é tão estreita e inquebrantável que, quando os escolhidos caem - como é determinado imediatamente depois, em um decreto subseqüente - Cristo, que tinha sido eleito como cabeça da igreja, é agora escolhido também como mediador de reconciliação. Comrie, portanto, viu que a eleição da igreja como corpo de Cristo não podia ser separada da eleição de Cristo como cabeça da igreja. E, assim, ele colocou a eleição de ambos antes do decreto de criação e de queda. A eleição, portanto, adquiriu em seu objeto rião apenas um corpo de pessoas possíveis, mas também um Cristo possível.

REMONSTRÂNCIA E RESISTÊNCIA

As igrejas, porém, opuseram-se consistentemente ao cenário supralapsariano. Como resultado, não há uma só confissão reformada que o contenha. No Sínodo dc Dort [Dordrecht, 1618-1619], de fato, houve alguns que defenderam essa posição, especialmente Gemaras e Maccovius.[75] Além disso, os representantes do Sul da Holanda, Overijsel e Friesland preferiram deixar a questão sem solução e encontrar uma formulação com a qual ambos os partidos pudessem concordar.[76] Apesar disso, todos os "delegados" da Holanda e também os estrangeiros, inclusive os dc Genebra, embora fossem definitivamente reformados, eram de caráter infralapsariano e usavam linguagem branda e moderada. E, no fim do Sínodo, descreveram a eleição como o decreto de Deus "pelo qual [...] ele cscolhcu, de toda a raça humana, aqueles que tinham caído, por sua própria culpa, de sua inocência original no pecado e na ruína".[77] No entanto, ele

[74] A. Comrie, e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VII, 346ss.

[75] Atas do Sínodo de Dort, seção 107; G. Voetius, *Select disp.,* V, 603; H. Edema van der Tuuk, *Johannes Bogerman* (Groningen: Wolters, 1868), 224ss.; N. C. Kist, *Kerkhistorisch Archief,* org. Wilhem Moll, 4 vols. (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1857-1866), III, 505ss. (Nota do organizador: Bavinck cita a data, aqui, de 1831); A. Kuyper, Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), 31, 92ss., 135.

[76] Cânones de Dort, I, 7.

[77] Atas do Sínodo de Dort, seção 130ss.; cf. Gooszen, "Hct 'Besluit' dat achter dc Dordsche I.eerregelen is geplaastst em deThcologie cn de Religie van onzenTijd", *Geloofem Vrijheid* 35 (1901): 530-61; também, várias objeções contra Maccovius, de acordo com Kuyper, Jr., *Maccovius,* apêndice C.

- intencionalmente - não condenou o supralapsarianismo, pois vários teólogos (Calvino, Beza, Piscator, Perkins, Hommius, Bogerman e outros) às vezes usavam expressões muito fortes e duras, como, por exemplo, esta: "Alguns seres humanos são criados para que sejam condenados; que pessoas inocentes são reprovadas ou condenadas; que Deus odeia as pessoas sem consideração ao pecado; que certas pessoas são predestinadas para pecar; que é essencial, para Deus, ter os seres humanos como pecadores; que Deus quer que as pessoas pequem e faz com que elas pequem; que Deus age de forma insincera ao chamar certas pessoas", e assim por diante.[78] Os remonstrantes da conferência de Haia já tinham feito uso conveniente dessas expressões ásperas e da diferença entre infra e supralapsarianismo, de modo que os membros do Sínodo de Dort foram geralmente inclinados a evitar essas frases ásperas.[79] No entanto, quando os representantes da Inglaterra, Bremen e Hesse incentivaram o Sínodo a condenar essa linguagem áspera, o Sínodo se recusou. Ele observou que a Escritura, também, às vezes usa linguagem muito forte, que as expressões em discussão às vezes têm um significado mais brando em seu contexto original do que quando examinadas isoladamente e também que a responsabilidade por elas é de seus autores originais. O Sínodo, além disso, limitou-se a advertir contra o uso de expressões ásperas (sem, porém, mencionar nenhuma delas especificamente) e "muitas outras coisas do mesmo tipo",[80] e, na última sessão, advertiu contra a administração de uma forte reprimenda a Macovius pela maneira como havia se conduzido.[81] Conseqüentemente, embora o supralapsarianismo não tenha sido incorporado na confissão, ele também não foi condenado. A Assembléia de Westminster deliberadamente deixou essa questão sem solução e não fez escolha entre infra e supralapsarianismo.[82] Como resultado, muitas pessoas continuaram a favorecer o supralapsarianismo,[83] mas, via de regra, conjugavam essa preferência com o reconhecimento do direito do infralapsarianismo. Essa posição, afinal, foi oficialmente incorporada na confissão das igrejas, foi calorosamente patrocinada e habilidosamente defendida por muitos teólogos[84] e retratada, via de regra, também na pregação do evangelho.

[78] A. Kuyper, Jr., *Maccovius,* apêndice C.

[79] Cf. também Uytenbogaart, *Verdediging van de Resolutie tot deu Vrede der Kerken* (1615); e mais tarde também S. Episcopius, em seu *Antidotum continens pressiorem deelarationem propriae et gemiinae sententiae quae in Synodo Nationali Dordracena legen asserta est et stabilita* (Herder-wiici: Ex Oificina Typographi Synodalis, 1620); e em seu *Eere Gods verdedigd tegen den laster van Triglandii* (Holanda, 1627).

[80] Essa expressão "quae ejus generis sunt alia plurima" foi acrescentada paia o benefício dos representantes da Inglaterra, Bremen e Hesse, de modo que todos eles, agora, podem endossar essa decisão. Atas do Sínodo de Dort, seção 134.

[81] Cf. a literatura citada nas notas anteriores. O Sínodo advertiu Maccovius a não usar frases que são ofensivas aos jovens e, em seu ensino, a usar o tipo de linguagem que se harmoniza com a Escritura e é clara, franca e aceitável nas academias ortodoxas.

[82] Confissão de Westminster, c. 3.

[83] Em 1640, em Groningcn, Gomarius tentou encontrar alguém que defendesse um conjunto de teses supralapsarianas, mas os curadores o proibiram e o sínodo provincial não deu apoio à sua queixa: Wumkes, *De Gereformeerde Kerkenin de Ommelanden* (Groningen, 1905), 112.

[84] E.g., P. M. Vermigli, *Loci communes,* 232; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 485, que, portanto, não pode ser considerado - como faz Vitringa (*Doctr. christ.,* II, 41) - unilateralmente entre os supralapsarianos; e também

[239] Não obstante, até mesmo essa forma mais branda da doutrina da predestinação logo encontrou resistência. Na época da Reforma, ela já era questionada por Erasmo, Bibliander, Pighius, Bolsec, Trolliet, Castellio, Ochinus (et *ai).* Os socinianos rejeitaram toda a doutrina da predestinação, aceitaram apenas um decreto de Deus de conceder vida eterna a todos aqueles que cumprissem seus mandamentos e de punir os outros e até mesmo sujeitaram a onisciência de Deus à liberdade da vontade humana.[85] Na Holanda, essa doutrina foi criticada por numerosos teólogos,[86] como Anastasius, Gellius, Coolhaes, Duifhuis, Coornhert, Sybrants, Herberts, Wiggerts e, acima de todos, por Armínio. Armínio defendia a predestinação como o decreto eterno de Deus para salvar - por Cristo e por causa dele - aqueles que ele previu que, por uma graça preveniente, creriam e, por uma graça subseqüente, perseverariam; e para punir os outros, que não creriam nem perseverariam.[87] Armínio ainda quis manter a necessidade de graça e a crença de que a fé é um dom, enquanto seus seguidores tentaram fazer o mesmo em sua remonstrância do ano de 1610, artigos 3 e 4.[88] No entanto, essa graça sempre era considerada resistível (arts. 4 e 5). A objeção residual do ainda certo pré-conhecimento de Deus com respeito àqueles que creriam ou não creriam, mais a vontade universal de Deus de salvar todos os seres humanos, a expiação universal de Cristo e a oferta universal dos meios *suficientes* de graça - isso gradual, porém necessariamente, resultou em fazer dos seres humanos os árbitros finais de seu próprio destino.[89] Esse resultado é claramente evidenciado nos escritos remonstrantes, na carta de Episcopius aos crentes reformados estrangeiros, na segunda remonstrância do ano de 1617,[90] na apologia e na confissão publicadas por Episcopius,[91] e nas obras dogmáticas de Uytenbogaert, Episcopius e Limborch.[92] O remonstrantismo [claramente] pavimentou o caminho para o racionalismo. Embora tenha sido condenado pelo Sínodo de Dort, como disposição espiritual, encontrou aceitação cada vez maior em todos os países e em todas as igrejas nos séculos 17 e 18. Do lado dos reformados, recebeu apoio da escola de Saumur, na França. Nessa escola, Moisés Amyraut ensinou um decreto duplo. Deus primeiro decretou em geral que

Bogerman (de acordo com H. van der Tuuk, *Johannes Bogerman,* 226, 349), J. Polyander, A. Rivetus, A. Walaeus, H. Alting, Molina, Wendelinus, F. Turretin, J. Heidegger, S. Maresius, J. Marck, B. de Moor e muitos outros. Cf. Walch, *Bibliotheca theologica selecta,* II, 1.024ss.

[85] F. Socino, *Praelectiones theologicae,* c. XIII; J. Crell, *De uno Deo Patre libri duo* (Irenopolis [Amsterdã]: C. Fronerus, 1688), c. 32; cf. O. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinen Lehrbegriff* (Kiel: C. Schröder, 1847), 653ss.

[86] Cf. também Th. van Oppenraaij, *La doctríne de la prédestination dans l'église réformée des Pays-Bas depuis I'origine jusqu'au Synode National de Dordrecht en 1618 et 1619* (Louvain: J. van Linthout, 1906).

[87] J. Armínio, *Opera* (1629), 119, 283, 389, *etc.*

[88] J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk in hare Grondbeginselen,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-1851), 11,458.

[89] *Ibid.,* II, 472ss.

[90] Schweizer, *Centraldogmen,* II, 89ss., 106ss.

[91] Episcopius, *Opera,* II, 69ss., 95ss.

[92] J. Uytenbogaart, *Onderwijzing in de Christelyke Religie,* 2ª. ed. (Amsterdã: Ian Fred. Sam, 1640); Episcopius, *Opera,* 410ss.; P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Wetstein, 1735), II, 18ss.; IV.

todos aqueles que crêem em Cristo seriam salvos, mas, sabendo por antecipação que ninguém creria por si mesmo, acrescentou ao primeiro decreto (universal e condicional) um segundo (particular e absoluto) para dar a alguns o dom da fé e salvá-los.[93] É claro que, se o primeiro decreto tiver algum significado, ele obscurece completamente o segundo. Apesar de sua condenação na Fórmula Consensus (1675, cânones 4-6), essa teoria exerceu muita influência e, no caso de Pajon, levou à rejeição da "graça eficaz". Em todas as igrejas reformadas, uma tendência arminiana ganhou terreno. Todas as modalidades e seitas que surgiram nos séculos 17 e 18 (neonomismo, deísmo, quakerismo, metodismo e assim por diante), em maior ou menor grau demonstram uma familiaridade com Armínio. Apenas uns poucos teólogos dispersos permaneceram firmes, tais como Comrie, Holtius e Brahé na Holanda; Boston e os Erskines na Escócia; e especialmente Jonathan Edwards (1703-1758) na América do Norte.[94]

Neste século [19], um estudo mais profundo da natureza, da História e da humanidade tem demonstrado a insustentabilidade do pelagianismo deísta. Em seu lugar surgiu um determinismo panteísta ou materialista, mais ética ou fisicamente condicionado. É claro que entre esse determinismo e a doutrina da predestinação, apesar de alguma semelhança superficial, há uma diferença fundamental. Nem o pelagianismo nem o materialismo deixam qualquer lugar para um conselho de Deus: eles só deixam lugar para um destino inconsciente, uma natureza cega, uma vontade irracional. Não obstante, muitos filósofos e pensadores entenderam e interpretaram a doutrina eclesiástica da predestinação nesse sentido determinista.[95] Desse ponto de vista se diz: "Assim como é certo que todo ser humano é não apenas predisposto, mas também predeterminado para o mal, assim também é certo que todo ser humano é não somente predisposto, mas também predeterminado para o bem [...] assim como é certo que não existe nenhuma pessoa puramente reprovada, também é certo que não existe nenhuma pessoa puramente eleita, pois até mesmo os mais reprovados trazem dentro de si um grau de graça e nem mesmo as pessoas mais altamente favorecidas estão isentas do mal real".[96] Em princípio, Schleiermacher também concorda com esse ponto de vista, pois, embora parta da doutrina da igreja e continue a sustentar a revelação em Cristo, ele só distingue eleição e reprovação em relação ao tempo. No sentido estrito da palavra, não há reprovados. Sob diferentes cir-

[93] M. Amyrald [Amyraut], *Traité de la prédestination* (Saumur: Lesnier & Desbordes, 1634); *Synt. Thesium in acad. Salmur.*, 2ª. ed., 4 panes (Saumur: J. Lesner, 1665), pt. II, 107ss.; cf. Rivetus, *Opera,* III, 828-52; F. Spanheim, *Exercitationes de grafia universali* (Leiden: Maire, 1646), 18, 40; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van hei Ontwerp van Tolerantie,* VI, 195ss.; VII, 314ss.; 450ss.; Schweizer, *Centraldogmen,* II, 225ss.; J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk,* II, 612ss.; J. G. Walch, *Bibliotheca theological selecta,* II, 1028.

[94] Cf. J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* (Haia: J. A. Nederbragt, 1907).

[95] A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Crell & Füssli, 1869), §§847ss.; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tiibingen: C. F. Osiander, 1840-1841), II, 362ss., 462ss.; J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk,* espeeialmente II, 453-605; *idem, De Vrije Wil, Kritisch Onderzoeck* (Leiden: R Engels, 1859), 385ss.; E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), II, 174ss.,216ss.,271ss.

[96] E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* II, 217.

cunstâncias, todos já teriam sido convertidos nesta vida ou viriam à conversão mais tarde.[97]

Todas as idéias que datam de épocas primitivas ou posteriores reaparecem na teologia moderna. Em primeiro lugar, muitos teólogos tentam escapar de toda a doutrina da predestinação dizendo que a eternidade não é uma extensão pré-temporal no tempo, e que, portanto, os decretos divinos não podem ser concebidos como estando prontos por eras incontáveis, mas que, pelo contrário, que a predestinação, incluindo a eleição e a reprovação, é nada mais que a ação imanente eterna e o governo de Deus tornando-se manifesto no tempo. Em outras palavras, os decretos são idênticos aos fatos da História.[98] Desse modo, porém, toda a distinção entre eternidade e tempo, entre Deus e o mundo, é apagada, e o teísmo é transformado em panteísmo. Por essa razão, outros admitem a existência de um decreto divino eterno, mas que consiste apenas na vontade antecedente de Deus, de acordo com o qual Deus genuinamente deseja e quer a salvação de todos os seres humanos. Na História, porém, esse decreto universal se torna particular, pelo menos pelo tempo do ser. Pois, ao realizar esse decreto, Deus passa a agir historicamente. O objeto da eleição não são indivíduos, mas a igreja como um todo. Deus chama as nações a si e faz isso sucessivamente no curso da História e sob sua orientação providencial elas se tornam receptivas e prontas para a religião mais elevada, que é o Cristianismo. E, dentro do círculo dessas nações, ele também chama pessoas especiais. Ele faz isso sucessivamente e no contexto de seu povo, de sua disposição natural e de sua formação.

O ALCANCE DO DECRETO DE DEUS

Portanto, a eleição de um povo e de um só indivíduo ocorre não às expensas, mas para o benefício de outros. Nem todos, nem toda nação pode ser a primeira. Aqueles que foram temporalmente deixados de lado, isto é, os povos e as pessoas rejeitadas, vêm à conversão mais tarde, ou nesta vida ou, provavelmente, no porvir. De qualquer modo, não há decreto de reprovação da parte de Deus que exclua certas pessoas da salvação; quando muito, há uma possibilidade de resistência contínua e endurecimento positivo da parte dos seres humanos, de forma que isso resultará em ruína eterna.[99] Ainda outros, dando um passo mais adiante, ensinam que, além desse decreto universal, há outro decreto, especial, pelo qual Deus determinou salvar aqueles cuja fé e perseverança ele previu e preconheceu, e punir os outros eternamente. Mas todos concordam em atribuir a decisão para a eternidade ao poder da vontade humana. Apesar disso, nem todos

[97] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989), §§117-20.

[98] A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestelll,* 2 vols. em 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863-1872), II, 254ss.; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschwcig: C. A. Schwetschke, 1893), §540; cf. também W. Hastie, *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904), 259ss.

[99] H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §§2.06ss.; R. A. Lipsius, *Dogmatik,* §§541-48; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von dei- Rechtfertigung und Versöhnung,* 4th ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II 112ss.: C. E. Luthardt, *Compendium der Dogmatik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1865), §§32ss.: F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 3d ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 607.

atribuem esse poder à mesma fonte. De acordo com alguns, o poder de aceitar ou rejeitar a graça pertence aos seres humanos em virtude de criação ou em virtude da orientação pedagógica da providência universal de Deus.[100] De acordo com outros, esse poder surge da graça preparatória e antecedente concedida aos seres humanos no batismo ou na pregação da lei e do evangelho.[101] Um terceiro grupo tenta conciliar as duas posições ensinando que a graça é concedida àqueles que fazem bom uso dos poderes naturais da vontade e estudam sinceramente a Palavra de Deus.[102] Kaftan, portanto, não estava totalmente errado quando escreveu: "A moderna teologia alemã não tem uma doutrina da eleição".[103] Apesar disso, ela ainda repercute nos crentes e é defendida não somente na igreja, mas também na teologia.[104] É notável que, na América, o Sínodo de Missouri, da Igreja Luterana, tenha tomado uma posição que se aproxima do Calvinismo,[105] enquanto a Igreja Presbiteriana de Cumberland tenha modificado a Confissão de Westminster conforme linhas arminianas.[106] Quando a revisão da confissão dc Westminster estava em andamento na Escócia e na América, muitas igrejas também levantaram objeções à doutrina da eleição e reprovação, contra a crença na perdição dos pagãos c das crianças que morrem na infância, e, em geral, contra a tendência da Confissão de partir unilateralmente da soberania de Deus, enquanto desconsidera seu amor universal.[107]

[240] O conselho de Deus deve ser entendido como seu plano eterno para tudo o que existe ou acontecerá no tempo. A Escritura admite em toda parte que tudo o que existe e acontece é a realização do pensamento e da vontade de Deus e tem seu modelo e fundamento no conselho eterno de Deus (Gn 1; Jó 28.27; Pv 8.22; SI 104.24; Pv 3.19; Jr 10.12; 51.15; Hb 11.3; SI 33.11; Is 14.24-27; 46.10; Pv 19.21; At 2.23; 4.28; Ef 1.11; *etc.).* É até mesmo um privilégio humano agir

[100] J. Müller, *Dogmatische Ahhandhtngen* (Bremer: C. E. Müller, 1870), 243ss.; *idem, The Christian Doctrine ofSin,* trad. W. Urwick, 5ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 253ss.; C. I. Nitzsch, *System der christlichen Lehre,* 5ª. ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844), §144; Nota do organizador: TI: *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849); R. Kübel, "Prâdcstination", *PRE*[2], XII, 145-62; cf. Frank, "Synergismus", *PRE*[2], XV, 103-13; J. H. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Königsberg: A. W. Unzer, 1862-1863), §§325, 344; H. Ravinck, *De Theologie van Prof Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 64ss.

[101] T. F. D. Kliefoth, *Acht Bücher von der Kirche* (Schwerin: Stillcr, 1854); cf. J. Müller, *Dogmatische Abhandlungen,* 247ss.; E. W. C. Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe,* 174ss.; G. Thomasius, *Christi Person imd Werke,* 3ª. ed., 2 vols. (Erlangen: Theodor Blãsing, 1853-1861), II, 278, 286; F. H. R. Frank, *System, der christlichen Wahrheit,* 2ª. ed., 2 vols., (Erlangen: A Deichert, 1884), §§40, 41; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888-1891),III, 703-24; R. A. Lipsius, *Dogmatik,* §541; Th. Háring, *Der christliche Glaitbe,* 507. A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik, 2* vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 2, 543ss.; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gíitersloh: C. Bertelsmann, 1874), II, 138ss.

[102] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª. ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870-1890), IV, 72ss.; cf. W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-1894), II, 511.

[103] J. Kaftan, *Dogmatik,* 475.

[104] Cf., *e.g.,* F,. Bõhl, *Dogmatik,* 124ss., 527ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 535ss.; Shedd, *Dogmatic Theology,* I, 393ss.

[105] A. W. Dieckhoff, *Der missourische Pradestianismus und die Concordienformel* (Rostock: E. Kahl, 1885); Spãth, "Lutherische Kirche in America", *PRE*[3], XIV, 184-213.

[106] P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* 6ª. ed., 3 vols. (Nova York: Harper & Row, 1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1990), III, 771.

[107] E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften,* 941ss.

cora base em deliberação e planejamento. No caso de criaturas racionais, ideia e propósito precedem a ação. Em um sentido muito mais sublime isso é verdade a respeito do Senhor nosso Deus, sem cujo conhecimento e vontade nada vem à existência. Entre os cristãos, portanto, não pode haver divergência sobre a existência de um conselho divino. Somente o panteísmo, que não reconhece que Deus tem vida e consciência próprias, distintas do mundo, pode levantar objeções a essa idéia. Como resultado, o panteísmo tem de escolher entre negar ou aceitar a existência do Logos no mundo. Se optar pela negação, tem de atribuir a existência do mundo a uma vontade cega; se optar pela aceitação, tem de admitir a existência, em Deus, de uma consciência que contém as idéias de todas as coisas. A racionalidade no mundo pressupõe a racionalidade em Deus. Não poderia haver racionalidade na criação se ela não tivesse sido criada com inteligência e sabedoria. Além disso, essa racionalidade do Senhor como incorporada na criação não deve ser concebida como uma idéia incerta, cuja realização permanece duvidosa. Ela não é mero pré-conhecimento que deriva seu conteúdo das criaturas, nem um plano, projeto ou propósito cuja realização pode ser frustrada. Ela é, ao mesmo tempo, um ato da inteligência e um ato da vontade de Deus.

A Escritura, por isso, fala do conselho de Deus, dos pensamentos de seu coração (SI 33.11), do conselho de sua vontade (Ef 1.11), de predestinação e preordenação (At 2.23; 4.28; Rm 8.29), de propósito (Jr 4.28; 51.12; Rm 8.28; Ef 1.9, 11), vontade (SI 51.18; Is 53.10; 60.10; 61.2; Mt 11.26; Ef 1.5, 9), decreto (Gn 41.32; 2Cr 25.16; Jó 38.10; SI 2.7). Deus falou e tudo se fez, ordenou e tudo passou a existir (SI 33.9). O conselho de Deus é tal que, no devido tempo, é realizado por sua própria necessidade interna. Ele é eficaz (Is 14.27; SI 115.3; 135.6), imutável (Is 46.10; SI 33.11; Hb 6.17; Tg 1.17), independente (Mt 11.26; Ef 1.9; Rm 9.11, 20, 21). Não obstante, devemos distinguir entre o decreto dc Deus e sua execução, assim como devemos distinguir entre o ser de Deus e suas obras *ad extra.* O decreto de Deus é uma obra *ad intra*, imanente no ser divino, eterno e extratemporal. Contra essa posição tem-se afirmado que a eternidade não pode e não deve ser concebida como um tempo antes do tempo, e que o conselho e a eleição de Deus não devem ser entendidos como um decreto feito há muitas eras. Em si mesmo, esse comentário é correto. A eternidade é essencialmente diferente do tempo. O conselho de Deus não é mais um ato no passado do que a geração do Filho. Ele é um ato eterno de Deus, eternamente completo e eternamente avançando fora e acima do tempo.[108] Como Scaliger corretamente observou, o decreto de Deus não é o resultado de amplo raciocínio e reflexão que segue um longo período de indecisão.[109] Ele também não deve ser entendido como um plano que já está pronto, apenas aguardando execução. Pelo contrário, o decreto de Deus é a eternamente ativa vontade de Deus, o próprio Deus que deseja e decide, não algo acidental em Deus, mas um com seu

[108] P. M. Vermigli, *Loci communes,* 230.

[109] B. dc Moor, *Cornm. in Marckii Comp.,* I, 900; C. Vitringa, *Doctr. chrisl.,* II, 13; H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 101, 2.

ser, como sua vontade eternamente ativa.[110] No entanto, isso não altera o fato de que o conselho de Deus continua sendo uma obra *ad intra,* determinado somente pelo próprio Deus, distinto de suas obras no tempo (At 15.18; Ef 1.4).

Incluídas nesse conselho de Deus estão todas as coisas que existem e acontecerão no tempo, em resumo, todo o plano, [o projeto de] "o universo inteligível". Essa palavra, plano, embora esteja estreitamente relacionada ao ser de Deus, não pode ser igualada a esse ser, nem, portanto, com o Filho, isto é, com o Logos. Ela está para o ser de Deus da mesma maneira que a consciência do mundo está para a autoconsciência de Deus. O autoconhecimento de Deus não se esgota na criação do mundo assim como também não se esgotam seu poder e suas virtudes. Apesar disso, o mundo é um cenário adequado para revelar, ao nível da criatura, todos os atributos de Deus. O plano do mundo é de tal modo concebido por Deus que pode radiantemente exibir sua glória e suas perfeições de um modo e em uma medida adequados para cada criatura. Ele é um espelho no qual Deus reflete sua imagem. Ele é o reflexo de seu ser glorioso no nível da criatura: uma reprodução finita, limitada, não exaustiva, porém verdadeira e fiel de seu autoconhecimento. Com relação ao próprio mundo, portanto, esse conselho de Deus é a causa "eficiente" c "exemplar". É a causa eficiente porque todos os seres criados, pela natureza do caso, só podem vir à existência pelo decreto e pela vontade de Deus. O decreto é o "ventre" da realidade (Sf 2.2 MT, KJV). Tudo o que existe tem seu fundamento final no beneplácito de Deus (eὐõoKÍa xoῖ) Geou). Além disso não podemos ir. A resposta final para a pergunta "por que as coisas existem e são como são", é que "Deus quis". Isso faz parte de sua soberania absoluta. Mas o conselho de Deus também é a causa "exemplar" de tudo o que existe e acontece. Só podemos formar o conceito de uma coisa depois que essa coisa vem à existência e é como é. Com Deus, porém, primeiro existe a idéia de uma coisa, depois ela vem à existência como ele a concebeu. Assim como Moisés teve de fazer o tabernáculo de acordo com o modelo que lhe foi mostrado no monte (Hb 8.5), assim como toda paternidade (íráipux) no céu e na terra é nomeada segundo o Pai (Ef 3.15), assim também todas as coisas temporais são uma imagem das coisas eternas, todas as coisas que existem são uma reprodução do plano de Deus, finalmente, tudo o que existe e vem a acontecer é um reflexo do ser divino. Embora a declaração de Tomás de Aquino tenha sido criticada porque o plano mundial dc Deus não coincide com o ser de Deus, se for corretamente interpretada ela não é falsa: "Deus, em sua essência, é a semelhança de todas as coisas".[111]

O conselho de Deus, portanto, deve ser considerado um só e simples decreto. Na Assembléia de Westminster (1643-1646) os delegados discutiram se

[110] J. Maccovius, *Loci communes theologici,* 129; P. van Mastricht, *Theologia,* III, 1,28; F. Turrctin, *Institutes of Elenctic Theology,* IV, 1.7; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van liet Ontwerp van Tolerantie,* VI, 164-66.

[111] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 15, art. 1; I, q. 44, art. 3; cf. P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 36; A. Polanus, *Syn. theol.,* 268; F. Gomarus, *Disputationum theologicarum,* IX, §§28-30; W. Ames, *Marrow of Theology,* I, 7, I3ss.; J. H. Ileidegger, *Corpus theologiae christianae,* V, 12; F. Turrctin, *Institutes of Elenctic Theology,* IV, 1.7; P. van Mastricht, *Theologia,* III, 1, 28; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* I, 903.

deviam falar do "decreto" no singular ou no plural. A Confissão de Westminster só usa a palavra no singular. E, de fato, o plano mundial é uma concepção simples na mente de Deus. Assim como Minerva emerge plenamente desenvolvida da cabeça de Júpiter e assim como um gênio imediatamente concebe a idéia de uma obra de arte, assim também o plano mundial é eternamente completo na consciência divina. Mas assim como um artista só pode executar sua visão em estágios, assim também Deus desvenda, diante dos olhos de suas criaturas, a visão única de seu conselho em uma série dc fases temporais. O plano mundial de Deus é um só, mas, quando está sendo realizado, revela-se em toda a sua abundância nas formas de espaço e de tempo. Nas criaturas e em um modo próprio da criatura, isto é, fora de si mesmo, Deus só pode revelar seu amor em todas as suas outras perfeições nas dimensões [espacial e temporal] de comprimento, largura, profundidade e peso (Ef 3.18,19). Somente dessa maneira aprendemos algo da sabedoria multifacetada de Deus e de suas riquezas insondáveis. Semelhantemente, o decreto único, simples e eterno de Deus se revela diante de nossos olhos no tempo em uma vasta multiplicidade de coisas e eventos, uma multiplicidade que, no mesmo momento, aponta para o decreto único de Deus e nos leva, humanamente falando, a pensar em muitos decretos divinos. Esse tipo de linguagem não deve ser condenada desde que a unidade do decreto em Deus e inseparável conectividade de todos os decretos especiais sejam conservadas e reconhecidas.

PROVIDÊNCIA

[241] No conselho de Deus devemos, antes de tudo, distinguir o decreto que, no passado, era geralmente representado pela palavra "providência". Originalmente, a palavra "providência" (Típóvoia, *providentiá)* simplesmente significava previsão, provisão, consideração antecipada. Foi assim que a palavra foi inicialmente entendida também na teologia. Por essa razão, a providência de Deus era discutida em relação com os decretos e a vontade de Deus. Ela era, então, descrita como o "plano de ordenação das coisas para um fim", isto é, como o ato do intelecto e da vontade dc Deus pelo qual, desde a eternidade, ele ordenou todas as coisas para um fim determinado por ele. Como tal, um plano de ordenação deve, é claro, ser distinto de sua execução no tempo, que é mais especificamente chamado de "governo".[112] Assim, muitos teólogos católicos romanos[113] e, inicialmente, também vários dos primeiros teólogos reformados[114] interpretaram a providência como um decreto divino. Nesse sentido, a providência é um plano, decreto ou padrão de Deus em termos do qual ele sustenta e governa todas as coisas no tempo. Mais tarde, porém, a palavra "providência"

"[2]Boethius, *The Consolation ofPhilosophy,* IV, pt. 6; P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 35,1; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 22, art. 1; *idem, Summa contra gentiles,* III, 77.

[113] D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VIII; *Theologia Wirceburgensi,* III, 175ss.; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 233; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 158.

[114] Z. Ursino, *Catechismus major,* q. 27; 1. Zanchi(us), *Op. Theol.,* II, 324, 436; S. Maresius, *Synt. theol.*. IV, §19; Confissão Helvética, II, art. 6; cf. mais tarde, sobre o governo de Deus.

passou a se referir mais freqüentemente à atividade divina de preservação e governo. Zwínglio, Calvino, Polanus e a *Synopse* de Leiden[113] já a discutiam - depois da criação - nesse sentido. O nome não importa muito, o importante é que o decreto de Deus abrange todas as coisas, não apenas a determinação do estado eterno das criaturas racionais (predestinação), mas a ordenação e a classificação de todas as coisas, sem exceção. A predestinação, portanto, não foi algo considerado de forma isolada, mas era uma parte do decreto de Deus para todas as coisas, e apenas uma aplicação particular dela. Como Zwínglio diz: "A providência é, por assim dizer, ancestral da predestinação". A predestinação é providência no que se refere ao destino eterno dos seres humanos e dos anjos. Os reformados, seguindo mais de perto a linguagem da Escritura (que não usa a palavra npóvoia [com Deus como autor]), chamaram isso de conselho de Deus. Esse conselho, que é totalmente inclusivo, refere-se, antes de tudo, ao universo como um todo. Todas as coisas, também no mundo inanimado, existem e acontecem de acordo com o conselho de Deus. Todas as coisas são fundamentadas nas ordenações de Deus. Céu e terra, luz e trevas, dia e noite, verão e inverno, semeadura e colheita são ordenados, tanto em sua unidade quanto em sua diversidade, por Deus, que é "maravilhoso em conselho e grande em sabedoria" (Is 28.29; Gn 1.14, 26, 28; 8.22; SI 104.5, 9; 119.90, 91; 148.6; Jó 38.10ss.; Jr 5.24; 31.25ss.; 33.20, 25).

Como o conselho de Deus cobre todo o mundo físico, ele é quase universalmente reconhecido, sendo os maniqueus *(et al.)* a única exceção. Até mesmo quando esse conselho, e ordem dc Deus, é mais especificamente admitido para as criaturas racionais, ainda há grande unanimidade. Quase todos reconhecem que a vontade de Deus é a razão mais básica para a criação da raça humana (Gn 1.26); para a dispersão dos povos (Gn 11); para a determinação dos tempos e dos limites da sua habitação (At 17.26); para a diferenciação de dons, talentos, categorias, posição social, graus de prosperidade, e assim por diante (Dt 32.8; Pv 22.2; Mt 25.15) e até mesmo para a desigualdade e diversidade de dons na igreja (ICo 4.7; 12.7-11; Rm 12.4ss.). Somente o beneplácito dc Deus explica todos os seres e toda a diversidade de seres. *Que* as coisas existam c que sejam como são é algo que está fundamentado somente em Deus. A existência de uma coisa e a espccificidadc de uma coisa, a multiplicidade de vida c ser, a infinita diversidade entre as criaturas em tipo, gênero, longevidade, categoria, posição social, prosperidade *(etc.)* - tudo isso é atribuível somente ao beneplácito de Deus e somente no beneplácito de Deus.

Esse beneplácito divino, além disso, não pressupõe, mas cria seu objeto. Se os animais pudessem falar e reclamar com seu Criador porque não são como os seres humanos, diz Agostinho, todos considerariam isso absurdo."[6] E, de fato, a única reação apropriada de uma criatura é sujeitar-se ao beneplácito de Deus. Uma criatura realmente tem de fazer uma escolha entre apenas duas posições:

[1.5] Nota do organizador: H. Bavinck, *Synopsis purioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881).
[1.6] Agostinho, *De verbis aposl. sermo,* 11; cf. Calvino, *Institutos,* III.xx.l.

ou ela escolhe ser seu próprio criador e, assim, deixa de ser uma criatura, ou deve ser e permanecer uma criatura do início ao fim, e, portanto, deve sua existência e a natureza específica de sua existência somente a Deus.

Porém, no momento em que o conselho de Deus foi estendido para abranger também o mundo moral, surgiu oposição de todos os lados. Aqui o conselho de Deus chegou ao fim, dizia-se. Esse, afinal, é o domínio especial dos seres humanos, um domínio no qual eles agem como os formadores de seu próprio destino.

Com a intenção de salvaguardar a liberdade, a responsabilidade e a culpa *{et ai.)* humanas, Pelágio traçou uma linha de distinção entre o mundo natural e o mundo moral, entre a "capacidade" e o "desejo", e, em cada caso, afastou o segundo do conselho e da providência de Deus. Todas as fornias de pelagianismo têm o objetivo de fazer que o mundo moral, em parte ou no todo, seja independente de Deus. Tanto por seus próprios méritos quanto de maneira totalmente geral, porém, essa tentativa deve ser rejeitada.

Em primeiro lugar, isso é incompatível com a Escritura. Realmente, a Escritura, em todas as épocas, e em termos nada duvidosos, insiste na natureza moral dos seres humanos, mas nunca tenta fazer isso produzindo uma separação dualista entre o mundo natural e o mundo moral e afastando o segundo do governo de Deus. O conselho de Deus se estende a todas as coisas, inclusive àquelas que pertencem ao mundo moral, tanto as más quanto as boas.

Além disso, essa separação é, de fato, impossível. O mundo, por seu próprio projeto, é um todo orgânico. As duas esferas, natureza (cj)úoiç) e moralidade (ěGoç), são muito estreitamente ligadas entre si em todas as épocas. As duas, embora sejam certamente distintas, nunca são separadas. Não se pode designar um ponto na criação em que o conselho e o governo de Deus e a vontade e a ação independente dos seres humanos começam. Especialmente neste século, a interpretação histórica e orgânica de todas as coisas, em todos os pontos, expulsou e condenou essa separação pelagiana. Esse dualismo, porém, afastou a maior e mais importante parte do mundo do conselho de Deus e a colocou nas mãos do acaso e do capricho. De fato, nesse caso, o mundo estaria, em grande parte, afastado não somente do conselho e da vontade de Deus, mas até mesmo de seu conhecimento. Se Deus e suas criaturas humanas só podem ser concebidos como competidores e se um só pode realmente manter sua liberdade e independência à custa do outro, então Deus tem de ficar cada vez mais limitado em seu conhecimento e em sua vontade. O pelagianismo, portanto, expulsa Deus de seu mundo. Isso conduz tanto ao deísmo quanto ao ateísmo e entroniza a arbitrariedade e a insensatez humanas. Portanto, a solução do problema deve ser buscada em outra direção. Ela deve ser buscada no fato de que Deus - porque ele é Deus e o universo é sua criação - pela atividade infinitamente majestosa de seu conhecimento e de sua vontade, não destrói, mas cria e sustenta a liberdade e a independência de suas criaturas.

[242] O pelagianismo, porém, ainda não expõe completamente quando se opõe à providência geral e à providência especial de Deus. Em certa medida,

ele até mesmo reconhece essa doutrina. Mas luta especialmente quando o estado eterno das criaturas racionais, o decreto particular de predestinação, está em jogo. Ora, a predestinação é apenas uma aplicação particular do conselho ou providência de Deus. Assim como não podemos separar o mundo natural do mundo moral, também não podemos determinar uma linha divisória entre a condição temporal das criaturas humanas e seu estado eterno. Com respeito ao estado eterno, porém, o pelagianismo trocou a predestinação pelo pré-conhecimento e descreveu a preordenação como o decreto de Deus no qual ele determinou ou a bem-aventurança eterna ou a punição eterna das pessoas, dependendo de ter ele previsto sua fé perseverante ou sua incredulidade permanente. Embora geralmente essa posição tenha sido adotada na igreja cristã (não é essa a confissão de todos os cristãos ortodoxos orientais, católicos romanos, luteranos, remonstrantes, anabatistas e metodistas?), ela é contraditada firmemente pela Escritura, pela experiência religiosa e pela reflexão teológica.

Em primeiro lugar, a Escritura ensina claramente que fé e incredulidade, salvação e perdição, não são apenas os objetos do "pré-conhecimento simples" de Deus, mas especialmente de sua vontade e de seu decreto. O pré-conhecimento de Deus (npÓYvtúoiç: Rm 8.29; 11.2; lPc 1.2; *cf.* At 2.23) não é uma forma passiva dc precognição, nem um estado de consciência, mas - assim como o hebraico *W* (Os 13.5; MT, NRSV, nota; Am 3.2; *etc.)* - uma autodeterminação de Deus, anterior à sua realização na História, de assumir certa relação específica com os objetos de seu pré-conhecimento. Ele está muito relacionado com o propósito de Deus ("npóGeoiç), preordenação (7ipoopiojxoç) e eleição (ėKÀoyŕi), e esse é um ato do beneplácito (eúõoKĺa) de Deus.

Segundo, é o ensino da Escritura que a fé não pode surgir de dentro do coração dc uma pessoa não espiritual (1 Co 2.14), que ela é um dom de Deus (Ef 2.8; Fp 1.29; ICo 4.7). Terceiro, esse é o testemunho unânime de toda a experiência religiosa cristã que a salvação, tanto em um sentido objetivo como em um sentido subjetivo, é exclusivamente obra de Deus. Embora, em teoria, uma pessoa possa ser pelagiana, na prática da vida cristã, acima de tudo na oração, todo cristão é agostiniano. A esse respeito, toda glorificação em si mesma é excluída, e somente Deus recebe a honra. Agostinho, conseqüentemente, estava correto quando disse que a fé da igreja antiga na graça de Deus se expressava em orações, e não em suas "pequenas obras".[117]

Quarto, o pré-conhecimento divino é certamente de tal tipo que seu objeto é conhecido antecipadamente com certeza absoluta, e, então, é idêntico à predestinação. Porém, se seu objeto for totalmente acidental e arbitrário, ele não pode ter sido conhecido. De acordo com o ensino das Igrejas Ortodoxa Oriental, Católica Romana e Luterana, e até mesmo de acordo com os remonstrantes - todos os quais tentam substituir a predestinação pelo pré-conhecimento - o número daqueles que crêem e serão salvos é tão fixo e estabelecido quanto dizem Agostinho e os teólogos reformados. Agostinho disse: "O número dos eleitos é

[117] Agostinho, *Ou lhe Gift óf Perseverance,* 23; cf. C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 16.

certo e não pode ser aumentado nem diminuído".[118] Esse também é o ensino de Lombardo, Tomás de Aquino e de todos os teólogos católicos, embora difiram muito entre si no fato de que alguns derivam a certeza do resultado da vontade, enquanto outros, como Molina *(et al.),* derivam-na do conhecimento de Deus.[119] Em anos posteriores, os teólogos luteranos, de fato, fizeram que a predestinação fosse dependente do pré-conhecimento, mas nunca questionaram a certeza e a imutabilidade do resultado.[120] Em numerosas passagens (Dn 12.1; Mt 24.24; 25.34; Jo 10.28; Rm 8.29, 30; IPe 1.2-4) a Escritura fala em linguagem tão clara e forte, afinal, que eles dificilmente podem negar essa imutabilidade.

Tanto formal quanto materialmente, em termos de quantidade e de qualidade, o número dos salvos é inalteravelmente fixo, de acordo com a confissão de todas as igrejas. Mas quando os teólogos reconhecem esse fato e pensam nele completamente, eles têm de igualar o pré-conhecimento à providência e à predestinação. Antecipadamente, com um conhecimento que é eterno e imutável, Deus conheceu aqueles que creriam. Considerado esse pré-conhecimento, essas pessoas também muito certa e infalivelmente vêm à fé e à salvação no tempo. Sobre essa posição, não há mais espaço para "liberdade" no sentido de acaso ou capricho. O pré-conhecimento, então, por definição, inclui a predestinação. Se, como Castellio,[121] alguém diz que Deus conheceu de antemão os fortuitos precisamente em seu caráter fortuito, volta-se à linha de pensamento de Agostinho e, conseqüentemente, não há problema em harmonizar liberdade e predestinação. A questão central é esta: esses eventos livres e fortuitos podem ser conhecidos desde a eternidade com certeza absoluta?

Se a resposta for "sim", Agostinho está certo e toda a doutrina do pré-conhecimento é redundante. Se a resposta for "não", temos de seguir adiante e rejeitar o pré-conhecimento. Nesse caso, o resultado da história do mundo é estritamente fortuito e, como tal, permanece incalculável e incognoscível. Cícero, vendo isso, negou também o pré-conhecimento. Em anos posteriores, ele foi seguido pelos socinianos,[122] remonstrantes,[123] Vorstius,[124] e numerosos teólogos modernos, que, tentando manter a liberdade da criatura humana, adotaram um tipo de autolimitação divina em conhecimento, vontade e poder.[125]

---

[118] Agostinho, *On Rebuke and Grace,* 13.

[119] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 40; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 23, arts. 6, 7; cf. *ibid.,* q. 24; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 249; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 205; G. Jansen, *Prael. theol.,* III, 143.

[120] J. Gerhard, *Loci theol.,* VII, §§212ss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 20; D. Hollaz, *Examen theologicum acromaticum,* 641.

[121] Segundo A. Schweizer, *Centraldogmen,* II, 278.

[122] O. Fock, *Der Socinianismus,* 437ss.

[123] S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* IV, seção 2, c. 18.

[124] Segundo J. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk,* II, 492.

[125] C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-1862), §509; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* §§115, 116; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-1871), §42; I.A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* 1,332ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* II, 1, 251-59; P. Hofstede de Groot, *Institutiones theologiae naturalis,* 3ª. ed. (Groningen: W. Zuidema, 1845), 183; cf. J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk,* II, 490. Na Inglaterra, alguns teólogos negam a soberania de Deus e até mesmo a própria criação por considerá-las incompatíveis com sua bondade: cf. John McTaggart e Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (Londres: E. Arnold, 1906), 221ss.

As igrejas cristãs, porém, recuam diante dessa conclusão. Todas elas confessam a providência e o pré-conhecimento de Deus. Todas as coisas acontecem no tempo como Deus eternamente soube que seria. O resultado final e os caminhos e meios que conduzem a ele são estabelecidos na providência de Deus. Assim considerada, a doutrina da predestinação não é apenas uma confissão das igrejas reformadas, nem uma opinião particular de Agostinho e de Calvino, mas um dogma de toda a igreja cristã. Embora existam diferenças no nome pelo qual ela é chamada e no modo como é apresentada, materialmente há acordo: todas as igrejas cristãs e teólogos cristãos confessam que todas as coisas existem, acontecem e alcançam seu fim de acordo com o conhecimento eterno dc Deus. Nesse sentido, Agostinho podia dizer corretamente: "Nunca houve uma época em que a igreja de Cristo não afirmasse a verdade dessa crença na predestinação, que está agora sendo defendida com novo vigor contra novos hereges".[126] Ainda que as confissões difiram no grau dc atenção dado a essa doutrina, todas cias a possuem. De fato, pode-se dizer que, se alguém pensa segundo linhas pelagianas ou agostinianas, a matéria sobre a qual essa pessoa pensa continua a mesma. A História não muda. Os fatos e suas conexões na história do mundo são como são, independentemente das noções falsas ou verdadeiras que temos a respeito deles.[127] A única diferença é esta: os cristãos reformados, com a Escritura nas mãos e Agostinho como seu líder, não param na consideração de causas secundárias, mas se aventuram a seguir para a fé na causa primária, isto é, a vontade de Deus, único ponto onde encontram descanso para sua mente e sua vida. A doutrina da predestinação encontra seu poder invencível e sua severidade nos fatos da história do mundo interpretada pela Palavra de Deus como a implementação de seu conselho eterno. Embora a doutrina em si não seja dura nem severa, temerosamente sérios são os *fatos* sobre os quais ela está edificada.[128] O pelagianismo não satisfaz a mente humana apenas por uma razão: em cada ponto da vida e da História da humanidade ele entra em conflito com a realidade - uma realidade que é pavorosamente certa. O pelagianismo é um verniz que, conquanto seja altamente enganoso, não muda a realidade.

RESPOSTA AO PELAGIANISMO

[243] O pelagianismo, apesar de ter se mostrado insustentável em geral, repetidamente ressurge para retomar seu ataque contra cada ponto especial da doutrina da predestinação. Em primeiro lugar, ele admite a existência de um decreto de Deus condicional antecedente que oferece a toda a humanidade caída uma graça que é suficiente para a salvação. Com isso em mente, ele recorre a uma variedade de textos da Escritura: Isaías 5.3; Jeremias 51.9; Ezequiel 18.23, 32; 33.11; Mateus 23.37; João 3.16; Romanos 11.32; e especialmente ITimóteo

[126] Agostinho, *On the Gift of Perseverance,* c. 23; cf. Próspero de Aquitânia, *Praedestinationem Dei nullus catholicus negai;* in G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 249.

[127] A. Schweizer, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kiivhe,* I, 73.

[128] C. Hodge, *Systematic Theology*, II, 349.

2.4 e 2Pedro 3.9. Os pelagianos, semipelagianos, católicos romanos, luteranos, remonstrantes, amiraldistas entre os reformados e todos os universalistas dc tempos antigos e recentes aceitam esse primeiro decreto, universal. Esse decreto, porém, imediatamente entra em conflito com a realidade. Ao longo de toda a História humana, apenas uma pequena parte da humanidade esteve familiarizada com o evangelho. De fato, na História da humanidade, a graça não é universal, mas particular. Reconhecidamente, várias tentativas foram feitas no sentido de conciliar essa particularidade com o decreto universal de Deus. Os pelagianos fizeram essa tentativa apagando a diferença entre natureza e graça e identificando a lei da natureza *(lex naturaé)* como um modo de salvação. Numerosos teólogos católicos romanos criam que a graça é ou será concedida a todos que fizerem um uso adequado da luz e do poder da natureza. Os primeiros luteranos afirmavam que no tempo dc Adão, de Noé e dos apóstolos (Rm 10.18) a graça era universal, mas novamente havia sido restrita pelo pecado humano. Os teólogos modernos apareceram com a doutrina de que o evangelho da graça será pregado depois da morte a todos os incrédulos "negativos" *(i.e.,* aqueles que nunca ouviram o evangelho). No entanto, todas essas hipóteses são extra-escriturísticas e não podem desfazer o fato da particularidade da graça. Ora, se isso é certo, surge a questão de por que o evangelho é pregado a um e não a outro. Por que uma pessoa nasce em um lar cristão e outra nasce em um lar pagão? Pelagianos e semipelagianos tentam justificar esse fato pela consideração de que também em conexão com essa predestinação para a graça inicial, Deus levou em conta os méritos naturais das pessoas e o uso que elas fizeram de suas capacidades naturais. No entanto, Agostinho refutou convincentemente essa "predestinação para a graça inicial com base nos méritos previstos que surgem da vontade natural" apontando para as crianças, que não têm esses méritos e das quais algumas foram batizadas, enquanto outras morreram sem o batismo. A Igreja Católica Romana, portanto, consistentemente se opôs, nesse ponto, ao pelagianismo, conservou a doutrina da "graça prevcniente" e chamou essa primeira graça de "imerecida".[129]

No caso dessas crianças, o pelagianismo enfrenta uma dificuldade intransponível. A predestinação para a graça inicial, isto é, nascer em um país cristão ou só se tornar familiarizado com o evangelho mais tarde, é absolutamente imerecida e incondicional. Aqui no início, no primeiro decreto, a predestinação só pode ser interpretada como absoluta e incondicional. A questão de por que uma pessoa aprende do evangelho e a outra é negada sua mensagem, portanto, por que uma tem a oportunidade de receber a salvação eterna e outra não, não pode ser respondida de dentro da situação humana. Aqui, todos, querendo ou não, devem se sujeitar à vontade e ao beneplácito de Deus.

Segundo, o pelagianismo tenta se justificar no ponto de "predestinação para uma graça eficaz". A realidade nos ensina que nem todo aquele que ouve o evangelho o recebe com verdadeira fé. Por que essa diferença? O pelagianismo

[129] H. Denzinger, *Enchiridion,* 171, 679.

nos diz que a graça que é concedida a todos é suficiente por si mesma e que agora o ser humano decidirá se essa graça será e permanecerá eficaz ou não. No esquema pelagiano de coisas, portanto, não há realmente decreto depois daquele da oferta universal da graça. A partir desse ponto, tudo é deixado para os seres humanos decidirem. Deus fez sua parte. Ele deu a oportunidade *(posse)* e os seres humanos possuem o poder de decisão (*velle).* No entanto, nem uma só confissão cristã se aventurou a adotar essa posição pelagiana. Em alguma medida, todas elas ensinam um decreto eficaz, um dom de fé, e, portanto, distinguiram um segundo decreto no conselho de predestinação. A questão ainda permaneceu, porém: a quem essa graça "eficaz", "habitual", "infusa", isto é, a fé verdadeira, é realmente dada?

Nesse ponto há uma grande confusão. Entre os teólogos católicos romanos, luteranos e remonstrantes surgiu gradualmente a teoria de que a graça da fé é concedida àqueles que fazem uso adequado da graça inicial, isto é, do evangelho pregado a eles, da iluminação do Espírito Santo, e assim por diante, e fazem aquilo que está dentro de suas capacidades. Na verdade, esse não é um "mérito de condignidade" ["um mérito completo porque a obra do Espírito é absolutamente boa e c´o fundamento de uma salvação verdadeiramente merecida"], mas um "mérito de congruidade" ["um meio-mérito, porque nenhum ato humano pode merecer justamente a recompensa da salvação"].[130] Na distribuição do dom da fé, Deus se compromete com a dedicação do esforço humano. A "predestinação para graças adicionais" é um decreto não da soberania de Deus, mas de sua justiça ou integridade. É agradável a Deus conceder fé e perdão àqueles que fazem o seu melhor. Porém, essa interpretação também está em conflito com a Escritura e a realidade. Os seres humanos, de fato, são compelidos à fé e ao arrependimento e são admoestados a isso pela pregação do evangelho. Mas, dessa compulsão, não se pode inferir a posse do poder, nem o "você deve" pode ser substituído pelo "você pode". A questão é: como um ser humano pecaminoso e corrupto recebe o poder de aceitar o evangelho e fazer o correto uso da graça inicial? De onde a pessoa recebe esse poder - de si mesma, da operação do Logos dentro dela, da graça batismal? Até mesmo os proponentes da graça "suficiente" que é oferecida a todos se embaraçam com essa questão. A Escritura, como sabemos, ensina claramente que os seres humanos são totalmente relutantes e impotentes, que a fé é um dom imerecido da graça e que a salvação é também uma obra subjetiva de Deus. Embora a natureza e a graça possam estar inter-relaeionadas, ainda há uma diferença essencial entre elas, não transição gradual. Nem a Escritura nem a realidade fornecem qualquer apoio para a teoria dc um "mérito de congruidade". Pelo contrário, os filhos têm vantagem sobre os sábios e entendidos, e os publicanos e pecadores entram no reino dos céus antes dos escribas e dos fariseus (cf. Lc 10.21; Mt 21.31).

[130] Nota do organizador: as explicações dos termos entre colchetes são de R. Muller, *Diclionary of Lalin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), veja v. "meritum".

Terceiro, e finalmente, o pelagianismo tenta sustentar sua posição no ponto de "predestinação para a glória". Ele raciocina do seguinte modo: muito embora uma pessoa creia na verdade e, em conseqüência disso, receba perdão e vida, não é totalmente certo que ela continuará nessa fé e, assim, obterá salvação. Por essa razão, é necessário um terceiro decreto divino. Trata-se do decreto de conceder salvação àqueles cuja perseverança na fé até o fim Deus previu desde a eternidade. Até aqui vai a posição pelagiana. Mas agora todas as objeções levantadas retornam ainda com mais força. O decreto de Deus se torna completamente condicional e perde seu caráter como vontade e decreto. Ele não é nada mais que um desejo cujo cumprimento é incerto. Deus observa passivamente e adota uma atitude de espera: os seres humanos decidem. Capricho e acaso se sentam no trono. Até mesmo no caso dos crentes, o resultado final ainda é completamente incerto. A todo o momento a apostasia dos santos continua sendo uma possibilidade. Além disso, a separação entre predestinação e graça da predestinação para a glória é completamente divergente da Escritura. Isso implica que a cadeia de salvação (Rm 8.29) pode se romper em qualquer ponto. Isso dissolve a grande obra de recriação em uma série de atos e ações humanas que ocorrem uma após a outra, sem conexão ou continuidade. Finalmente, considerada essa doutrina, toda a obra de Deus na salvação dos pecadores é mal interpretada e negada. A Escritura sempre e em toda parte enfatiza poderosamente a fidelidade e a imutabilidade de Deus, a eternidade de sua aliança, a certeza de suas promessas. Tudo isso foi perdido no pelagianismo. No pelagianismo, Deus não conhece os seus. Sua aliança e seu amor permanente são instáveis de momento a momento. As ovelhas estão constantemente sendo arrancadas das mãos de Jesus. Não é verdade que Deus glorifica aqueles que ele conheceu de antemão, chamou e justificou. O pelagianismo puro e consistente é a subversão total do Cristianismo e da religião. Essa, também, é a razão pela qual nem uma só igreja cristã o aceitou. Por mais que a doutrina da predestinação tenha se tornado impura por causa das misturas semipelagianas nas Igrejas Católicas Romanas e Luteranas, ela ainda é confessada por todas elas. Essencial e materialmente, a predestinação é um dogma aceito em todo o Cristianismo.

PREDESTINAÇÃO

[244] Na teologia cristã, porém, a palavra "predestinação" (irpooptaiioç) tem sido usada em sentidos muito diferentes. Os significados variam do tolerante para o restrito. Na posição pelagiana, ela é ainda mais que um decreto de conceder salvação eterna àqueles cuja fé e perseverança Deus previu e de destinar outros, cuja incredulidade foi prevista, à punição eterna. A criação, a queda, a pregação do evangelho e a oferta de graça a todos, uma fé perseverante ou uma incredulidade perseverante - tudo isso precede a predestinação e não está incluído nela, mas excluído dela. Esse decreto é restrito à decisão de predestinar alguns à vida eterna e outros à punição eterna. Aqui, a predestinação é entendida no sentido mais restrito e é totalmente dependente do mero pré-conhecimento

de Deus. Ela é incerta e não merece o nome de "predestinação". Não Deus, mas os seres humanos fazem a História e determinam o resultado dela. Essa posição foi suficientemente refutada e não precisa de mais discussão aqui.[1,1]

O que precisa ser mais bem examinado aqui é a importante diferença entre infra e supralapsarianismo. Essa diferença, de fato, consiste em nada menos que uma definição mais restrita e uma definição mais ampla do conceito de predestinação. Agostinho, para citar a principal figura nessa discussão, restringiu a palavra de duas formas. Em primeiro lugar, na ordem dos decretos, ele citava o decreto de predestinação depois do de criação e do da queda; segundo, ele geralmente interpretava a palavra cm um sentido favorável, igualava predestinação e eleição e favorecia a descrição do decreto de reprovação com o termo "pré-conhecimento". A predestinação nos diz aquilo que Deus faz, isto é, o bem; mas o pré-conhecimento se refere àquilo que os seres humanos fazem, isto é, o mal.[132] Falando de modo geral, o escolasticismo,[133] o catolicismo romano[134] e o luteranismo[135] seguiram esse último uso. Da mesma maneira, os infralapsarianos entre os teólogos reformados compreenderam que o decreto de criação e de queda precede o dc eleição e reprovação. Mas, enquanto a maioria deles desejava incluir a reprovação no decreto de predestinação - contanto que ele siga o da queda - e, portanto, falaram de uma "predestinação dupla",[136] outros preferiram restringir a predestinação à eleição e tratar a reprovação separadamente e com um nome diferente.[137] Ora, se a palavra "predestinação" não for entendida em um sentido pelagiano e a reprovação for afastada da jurisdição da vontade divina, como se fez no pensamento de teólogos católicos romanos e luteranos posteriores, essa diferença não é material, mas meramente verbal.[138] Não obstante, é característico da posição infralapsariana que o decreto de criação e queda preceda o de eleição e reprovação. O supralapsarianismo, por outro lado, expandiu de tal modo a predestinação que incluiu nela o decreto de criação e queda, que é, então, considerado como meio que leva a um fim máximo: o estado eterno das criaturas racionais.

Nas igrejas e na teologia reformadas, ambas as interpretações da predestinação, a supralapsariana e a infralapsariana, sempre tiveram o mesmo reconhecimento. Embora os padrões confessionais holandeses sejam de estrutura infralapsariana, nenhuma assembléia eclesiástica, nem mesmo o Sínodo de

[131] Cf. também W. Perkins, *Works*, 1,788ss.; W. Twisse, *Op.,* I, 669ss.

[132] Agostinho, *On the Gift of Perseverance,* c. 17-19; *idem, On the Predestination of the Saints,* c. 10.

[133] P. Lombardo, *Sent.,* 1, dist. 40; T. de Aquino, *Summa. theol.,* I, q. 23.

[134] H. Denzinger, *Enchiridion,* 279, 285, 296; *Concilio de Trento,* VI, cânone 6.

[135] J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª. ed. (Giitersloh: C. Bertelsmann, 1898), 554.

[136] F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IV, 9.6.

[137] Hyperius, *Meihodi theologiae*, III, 2,24; P. M. Vermigli, *Loci communes,* 231-33; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 479; B. Keckermann, *Systema theologiae*, 296; D. Pareus, *In divinam ad Romanos S. Pauli Apostoli epistolam commentarius,* 562 (sobre Rm 8.29, 30).

[138] P. van Mastricht, *Theologia,* III, 2, 24; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* IV, 7.4; J. F. Stapfer, *Onderwys in de gantsche Wederleggende Godsgeleertheit,* 5 vols. cm 6 (Utrecht: Gisb. Tieme van Paddenburg e Abraham van Paddenburg, 1757-1763), V, 466ss.

Dort, jamais tornou as coisas difíceis para os supralapsarianos. Os artigos de Lamberth, de 1595, que foram incluídos na Confissão Irlandesa de 1615 (c. 3), e também na Confissão de Westminster, intencionalmente deixaram a questão sem solução. Os teólogos reformados sempre deram direitos iguais a ambas as interpretações.[139] Spanheim costumava dizer que, quando lecionava em uma aula de teologia, era supralapsariano, mas, quando falava para sua congregação, era infralapsariano.[140] E, de fato, ambas são fundamentalmente reformadas. Por um lado, os supralapsarianos ensinam tão decisivamente quanto os infralapsarianos que Deus não é o autor do pecado, mas que a causa do pecado está na vontade humana. Embora, sendo o Onipotente, Deus possa ter predestinado a queda e exercido seu governo também no pecado e por meio dele, ele continua sendo justo e santo. Os seres humanos caem em pecado voluntariamente, por sua própria culpa. "O homem cai, como a providência de Deus ordena, mas cai por sua própria culpa."[141] Além disso, os supralapsarianos não chegaram à sua posição por meio de especulação filosófica, mas apresentaram essa interpretação porque acreditaram que ela está mais em harmonia com a Escritura. Assim como Agostinho chegou à sua doutrina da predestinação estudando Paulo, assim também a doutrina escriturística do pecado levou Calvino ao supralapsarianismo. De acordo com seu próprio testemunho, ao transmitir aos seus leitores essa perspectiva, ele não está lhes dando uma filosofia, mas a verdade que é segundo a Palavra de Deus.[142] Por outro lado, os teólogos reformados de persuasão infralapsariana reconhecem plenamente que Deus, pelo préconhecimento, não apenas previu a queda, o pecado e a punição eterna, mas os incluiu e preordenou em seu decreto.[143]

Sobre os decretos em si e sobre seu conteúdo, portanto, não há divergência. Ambos os partidos rejeitam o livre-arbítrio e negam que a fé seja a causa da eleição e que o pecado seja a causa da reprovação, e, assim, combatem o pelagianismo. Ambos os partidos depositam sua causa fundamentalmente na soberania e no beneplácito de Deus. A diferença só se refere à ordem dos decretos. Os infralapsarianos ficam fiéis à ordem histórica, causal; os supralapsarianos preferem a ordem ideal, teleológica. Os primeiros entendem o termo "predestinação" em um sentido restrito e precedido do decreto de criação, queda e providência. Os últimos classificam todos os outros decretos sob o termo "predestinação". Na opinião dos infralapsarianos, a ênfase está na pluralidade dos decretos; na dos supralapsarianos, na unidade dos decretos. No primeiro, todos os decretos, em alguma medida, têm uma importância própria; no segundo, os decretos precedentes são todos subordinados ao decreto final.

---

[139] G. Voetius, *Selecí. disp.,* V, 602-7; W. Twisse, *Op.,* I, 50; F. Spanheim. *Friderici Spanhemmi F. Disputatio inauguralis habita in academia Leidensi* (Amsterdã: J. Hinrici, 1658), §§8,9; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van hei Ontwerp van Tolerantie,* VII, 296, 383ss.

[140] A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VII, 296.

[141] J. Calvino, *Instituías,* III.xxiii.8.

[142] J. Calvino, *Institutos,* I.xviii; IU.xxi-xxiii.

[143] F. Turretin, *Institutes of Elenctic theology,* IV, 9.6; A. Kuyper, *De Gemeene Gratie,* 3 vols. (Amsterdã: Hõveker & Wormser. 1905), II, 607.

Essa diferença não é resolvida recorrendo-se à Escritura, pois, enquanto o infralapsarianismo é apoiado por todas as passagens nas quais a eleição e a reprovação fazem referência ao mundo caído e são representadas como atos de misericórdia e de justiça (Dt 7.6-9; Mt 12.25, 26; Jo 15.19; Rm 9.15, 16; Ef 1.4-12; 2Tm 1.9), o supralapsarianismo encontra apoio em todos os textos que declaram a soberania absoluta de Deus, especialmente com relação ao pecado (SI 115.3; Pv 16.4; is 10.15; 45.9; Jr 18.6; Mt 20.15; Rm 9.17, 19-21). O simples fato dc que cada uma dessas posições se apóia em um grupo específico de textos e não faz plena justiça aos textos do outro grupo já sugere a unilateralidade de ambos os grupos. O infralapsarianismo merece louvor por sua modéstia porque não oferece uma solução e sustenta uma ordem histórica causal. Além disso, ele parece ser menos duro e mostra maior consideração pelas exigências da prática [pastoral]. No entanto, ele não satisfaz a mente porque a reprovação não pode ser entendida como um ato de justiça mais do que a eleição. A fé e as boas obras, como sabemos, não são a causa da eleição, mas o pecado também não é a causa da reprovação, que depende apenas do beneplácito soberano de Deus. Conseqüentemente, o decreto de reprovação, em certo sentido, sempre precede o decreto de permitir o pecado. Além disso, se, na consciência divina, o decreto de reprovação só ocorre depois do decreto de permitir o pecado, inevitavelmente surge a questão: então, por que ele permite o pecado? Essa permissão consistiu em um ato de mero pré-conhecimento e a queda foi realmente uma frustração do plano de Deus? Mas os crentes reformados, mesmo se forem infralapsarianos, não dizem nem podem dizer isso. Os crentes reformados devem, em certo sentido, incluir a queda no decreto de Deus e concebê-la como tendo sido preordenada. Mas por que Deus, por um ato de permissão eficaz, preordenou a queda? O infralapsarianismo não tem outra resposta para essa questão além do beneplácito soberano de Deus, mas, nesse caso, ela diz a mesma coisa que o supralapsarianismo. A reprovação não pode ser explicada como um ato de justiça divina, pois o primeiro ato pecaminoso de qualquer modo foi permitido pela soberania de Deus. O infralapsarianismo, raciocinando de trás para a frente, ainda acaba em uma posição supralapsariana. Se ele se recusar a terminar aí, ele tem de recorrer ao "pré-conhecimento".

Acrescente-se a isso, finalmente, que ele coloca o decreto de reprovação depois do decreto da queda, mas onde? O pecado original, o pecado cometido por nosso primeiro ancestral, foi o ponto no qual Deus decidiu rejeitar os "muitos", e, ao fazer esse decreto terrível, Deus deixou os pecados *efetivos* totalmente fora de consideração? Mas se a reprovação deve ser atribuída à justiça de Deus, como o infralapsarianismo insiste, por que não colocá-lo preferivelmente não somente depois da entrada do pecado original, mas também depois da execução completa de todos os pecados efetivos e, assim, rejeitar cada réprobo individualmente? Esse foi, de fato, o ensinamento de Armínio, que também incluiu o pecado de incredulidade previsto nesse decreto. Mas isso, é claro, não serve para um teólogo reformado. Pois, nesse caso, a reprovação dependeria de mero

pré-conhecimento, isto é, da conduta dos seres humanos. Nesse caso, os atos pecaminosos dos seres humanos seriam a causa final da reprovação. Por essa razão, os teólogos arbitrariamente colocaram o decreto de reprovação imediatamente depois da queda e pararam aí. Na realidade, portanto, com referência aos pecados efetivos, o infralapsarianismo ensina exatamente a mesma coisa que o supralapsarianismo. A reprovação, aqui, não pode preceder o pecado original, mas certamente precede todos os outros pecados. O infralapsarianismo pode parecer mais gentil e suave, mas, com uma reflexão mais profunda, isso evidencia ser pouco mais que aparência.

Portanto, o supralapsarianismo, sem dúvida, tem, a seu favor, o fato de que se abstém de todas as tentativas inúteis de justificar Deus. No caso, tanto de reprovação quanto de eleição, ele se fundamenta no beneplácito soberano, incompreensível, mas sempre sábio e santo. Apesar disso, ele é, se não mais insatisfatório, pelo menos tão insatisfatório quanto o infralapsarianismo. Embora tenha a aparência de uma solução, de fato, não aponta e em nenhum sentido oferece uma solução.

Em primeiro lugar, conquanto seja verdade que a revelação de todas as perfeições de Deus é, sem dúvida, o objetivo final de todos os caminhos de Deus, o supralapsarianismo está errado quando inclui imediatamente nesse objetivo final o *modo* pelo qual essa glória de Deus, na vida futura, se manifestará no estado eterno de suas criaturas racionais. Esse estado eterno, tanto de bem-aventurança quanto de perdição, não é o objetivo final, mas um meio designado para revelar todas as perfeições de Deus ao nível da criatura. Afinal, não se pode dizer que Deus não poderia ter manifestado sua glória na salvação de todos, se assim o tivesse desejado. Também não é correto dizer que, no estado eterno dos perdidos, Deus revela *exclusivamente* sua justiça, e que, no estado eterno dos eleitos, ele revela *exclusivamente* sua misericórdia. Além disso, na igreja, que foi comprada pelo sangue de seu Filho, a justiça de Deus se torna manifesta, e também, no lugar de perdição, há graus de punição e, conseqüentemente, chispas de sua misericórdia. O objetivo final de todas as obras de Deus, de fato, é e tem de ser sua glória, mas, tendo dito isso, ainda não dissemos uma palavra sobre o *modo* pelo qual sua glória brilhará. Esse modo foi determinado por sua vontade, e, embora Deus também tenha suas sábias e santas razões para isso, não podemos dizer por que ele escolheu precisamente esse meio e não outro, por que ele planejou a destruição de muitos e não a salvação de todos. Outra objeção ao supralapsarianismo é que, de acordo com ele, os objetos do decreto de eleição e de reprovação são seres humanos possíveis e, como Comrie acrescentou, um Cristo possível. Na verdade, este último componente foi eliminado da posição supralapsariana por outros,[144] mas isso não remove o princípio pelo qual esse erro surgiu em primeiro lugar. Logicamente falando, se o objeto da eleição é a salvação de pessoas possíveis, o decreto deve incluir a encarnação de um Cristo possível, pois a igreja e sua cabeça não podem ser separadas.

[144] A. Kuypcr, *De Vleeschwording des Woords* (Amsterdã: Wormser, 1887), 202ss.

Mas, à parte disso, o decreto divino de eleição e de reprovação, cujo único objeto é "seres humanos capazes de serem criados e caírem", ainda não é efetivo, mas apenas provisional. Em breve o supralapsarianismo deve novamente partir para a ordem infralapsariana. Pois, depois do primeiro decreto a respeito da eleição e da reprovação de seres humanos possíveis, vem o decreto de efetivamente criar esses seres humanos possíveis e deixá-los cair. Esse decreto deve, então, ser sucedido por ainda outro com respeito a esses seres humanos - agora não mais considerados como possíveis, mas como entidades efetivamente existentes - para eleger alguns e rejeitar outros. A ordem lógica no supralapsarianismo, portanto, deixa muito a desejar. Na verdade ela difere da ordem do infralapsarianismo apenas no fato de que, assim como o Amiraldismo, ela prefacia a série infralapsariana de decretos com um decreto a respeito de possibilidades. Mas, exatamente, o que é um decreto a respeito dc entidades humanas possíveis cuja existência futura efetiva ainda é absolutamente incerta? Na consciência de Deus há um número infinito de seres humanos possíveis que nunca existirão realmente. Os objetos do decreto de eleição e de reprovação, portanto, são "não-seres", e não pessoas específicas que Deus conhece pelo nome. Um problema final associado ao supralapsarianismo é que ele faz que a punição eterna dos réprobos seja um objeto da vontade divina do mesmo modo e no mesmo sentido que a salvação eterna dos eleitos e que, além disso, faz do pecado, que conduz à punição eterna, um meio, do mesmo modo e no mesmo sentido que a redenção em Cristo é o meio para a salvação.

Todos os teólogos reformados concordam que o pecado e sua punição são desejados e determinados por Deus. Também é perfeitamente verdadeiro que palavras como "permissão" e "pré-conhecimento", de fato, de nenhum modo contribuem para a solução de dificuldades. As questões, afinal, continuam sendo precisamente as mesmas: por que Deus, conhecendo tudo com antecedência, cria seres humanos com a capacidade de cair e por que ele não impede a queda? Por que ele permite que todos os seres humanos caiam com a queda de uma pessoa? Por que ele não permite que o evangelho seja pregado a todos os seres humanos e por que ele não concede fé a todos? Em resumo, se Deus conhece de antemão uma coisa e a permite, ele faz isso de boa vontade ou a contragosto. A segunda hipótese é impossível. Portanto, somente a primeira é uma opção verdadeira: a permissão de Deus é eficaz, um ato de sua vontade. Não se deve supor que a noção de permissão seja de algum valor ou força contra a acusação de que Deus é o autor do pecado, pois quem permite que alguém peque e, portanto, que pereça, embora esteja em posição de impedir que isso aconteça, é tão culpado quanto aquele que incita alguém a pecar. Por outro lado, todos concordam também que o pecado, ainda que não esteja fora do poder da vontade de Deus, é contrário à sua vontade, que ele não é um meio para o objetivo final, mas um sério rompimento com a criação de Deus, e, portanto, que a queda de Adão não foi um passo à frente, mas certamente foi uma queda. Também se deve admitir que, conquanto possamos, com boa razão, criticar termos como "permissão",

"pré-conhecimento", "preterição" e "abandono", ninguém é capaz de apresentar termos melhores. Nem mesmo o mais rigoroso supralapsariano pode abrir mão dessas palavras, seja em um púlpito ou atrás de um pedestal dc uma academia teológica.[145] Pois, embora se possa admitir que exista uma "predestinação para a morte", nenhum teólogo reformado se aventurou a falar sobre uma "predestinação para o pecado". Todos eles (Zwínglio, Calvino, Beza, Zanchius, Gomarus, Comrie *et al.)* afirmaram que Deus não é o autor do pecado, que os seres humanos não foram criados para a perdição, que, na reprovação, a severidade da justiça de Deus é manifesta, que a reprovação não é a "causa primária", mas apenas a "causa acidental" do pecado, que o pecado não é a causa "eficiente", mas a causa "suficiente" da reprovação, e assim por diante.

Conseqüentemente - c felizmente! - o supralapsarianismo é consistentemente inconsistente. Ele começa com um corajoso salto para a frente, mas logo depois recua, reincide no infralapsarianismo que tinha previamente abandonado. Entre os proponentes do supralapsarianismo esse fenômeno é muito claro. Quase todos eles foram relutantes em colocar o decreto de reprovação (em sua inteireza e sem qualquer restrição) antes do decreto de permitir o pecado. Os tomistas distinguiram entre reprovação negativa e reprovação positiva, a primeira precedendo a criação e a queda e a segunda acontecendo depois delas. Essa distinção, embora sob uma forma mais ou menos modificada, retorna regularmente na obra de teólogos reformados. Todos eles reconhecem que o decreto de reprovação deve ser distinto da condenação (que é a implementação desse decreto), ocorre no tempo e é motivada pelo pecado.[146] Mas, no próprio decreto de reprovação, muitos deles novamente fazem uma diferença entre um decreto de Deus precedente, mais geral, para revelar suas perfeições, notavelmente sua misericórdia e justiça em certos seres humanos "capazes de serem criados e cair" - e um decreto subseqüente, específico, para criar esses "seres humanos possíveis", permitir que eles caiam e pequem e puni-los por seus pecados.[147]

A 11MADEQUABIÜDADE DO SUPRA E DO INFRALAPSARIANISMO

[245] Dessa maneira, nem o supralapsarianismo nem o infralapsarianismo teve sucesso em resolver esse problema e em fazer justiça ao caráter multifacetado da Escritura. Em parte, essa falha é cm razão da unilateralidade que caracteriza ambas as posições.[148] Em primeiro lugar, é incorreto, como foi afirmado

[145] F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* IV, 148-272.

[146] T. Beza, *Tractatiomim theologicarum,* I, 176; A. Polanus, *Syn. theol.,* 251,254.

[147] T. Beza, *Tract. theol.,* I, 173, 176-77; cf. L. 403; J. Piscator, in W. Twisse, *Op.,* I, 51, 52, 71; W. Perkins, *Works,* I, 763; J. Maccovius, *Loci comm..,* 222, 237; G. Voetius, *Select. disp.,* V, 602ss.; P. van Mastricht, *Theologia,* III, 2, 12; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VII, 375ss.; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 66, 67.

[48] A. Kuyper, *De Gemeene Gratie,* II, 95: Essa é uma questão extremamente importante, mas que - do modo como é colocada não desenvolve nosso conhecimento nem é resolvida. Toda pessoa que considere a questão a partir de uma perspectiva simplesmente humana *tem de* se unir a Walaeus na interpretação da eleição como uma eleição a partir de uma massa de pecadores; e, inversamente, toda pessoa que examine a questão simplesmente pela perspectiva de Deus *tem de* se juntar a Gomarus na interpretação da eleição, fundamentada em um decreto feito

acima, descrever o objetivo final de todas as coisas como a revelação da misericórdia de Deus no eleito e de sua justiça nos perdidos. Muito certamente, a glória de Deus, com a manifestação de suas perfeições, é o objetivo final de todas as coisas. Contudo, o duplo estado de bem-aventurança humana e de perdição humana não está incluído no objetivo final, mas está relacionado a ele como meio. É estritamente indemonstrável que esse duplo estado tem de ser parte integrante do objetivo final da glória de Deus. Quando Deus realiza suas obras *ad extra*, ele nunca pode ter em vista nada diferente da honra de seu nome. Mas o fato de que ele procura estabelecer sua honra dessa maneira e de nenhuma outra, deve ser atribuído à sua soberania e a nada mais. Mesmo à parte disso, porém, não é verdade que a justiça de Deus só pode ser manifesta no estado desgraçado dos perdidos e sua misericórdia só pode ser manifesta na bem-aventurança dos eleitos, pois também no céu sua justiça e santidade estão radiantemente presentes, e até mesmo no inferno ainda há alguma evidência de sua misericórdia e bondade.

Em segundo lugar, é incorreto representar o estado desgraçado dos perdidos como o objetivo da predestinação. Reconhecidamente, o pecado não pode ser atribuído ao mero pré-conhecimento e à permissão de Deus. A queda, o pecado e a punição eterna estão incluídos no decreto divino e, em certo sentido, foram desejados por Deus, mas apenas em certo sentido e não do mesmo modo que a graça e a bem-aventurança o foram. Deus tem prazer nestas, enquanto o pecado e a punição não são ocasiões de prazer ou alegria para Deus. Quando ele faz o pecado subserviente à sua honra, ele faz isso por sua onipotência, mas isso é contrário à natureza do pecado. E, quando pune o ímpio, ele não tem prazer em seu sofrimento como tal; em vez disso, nessa punição, ele celebra o triunfo de suas perfeições (Dt 28.63; SI 2.4; Pv 1.26; Lm 3.33). E embora, por um lado, tendo em vista o caráter abrangente e imutável do conselho de Deus, não haja objeção a se falar de uma "predestinação dupla", por outro lado, devemos ter em mente que, em cada caso, a predestinação é de natureza diferente. "Predestinação é a disposição, fim e ordenação de um meio para um fim. Como a condenação eterna não é o objetivo, mas apenas o término da vida humana, a reprovação não pode propriamente ser classificada como predestinação. Essas duas coisas - ordenar para um objetivo e ordenar para a condenação - divergem entre si. Por sua própria natureza, todo objetivo é o fim ideal e a perfeição de uma coisa. A condenação, porém, é o mal máximo e a imperfeição máxima, de modo que não pode ser propriamente dito que Deus predestinou alguns seres

antes da fundação do mundo, como governando também a ordenança da criação. Conseqüentemente, toda a polêmica conduzida pelos dois partidos sobre essa questão não foi capaz de ajudar a igreja a dar um só passo à frente, pela simples razão de que ambos os partidos partiram de posições opostas. Um permaneceu totalmente no andar de baixo; o outro soberbamente observou a questão olhando do cume de uma montanha. Não é de estranhar que os dois tenham falhado em entender um ao outro. Por essa razão, é absurdo dizer que um teólogo seria chamado "supralapsariano" ou tomar o ponto de vista oposto como o autopropagado "infralapsariano". Isso é simplesmente inconcebível, pela simples razão de que, em nossa época, essa questão profunda assumiu uma forma muito diferente. Cf. a decisão tomada pelo Sínodo da GKN [Gereformeerde Kerken in NederlandJ em Utrecht, 1905, sobre a questão doutrinária de infra e supralapsarianismo.

humanos para a condenação."[149] Portanto, não importa quão enfática e freqüentemente a Escritura diga que o pecado e a punição foram determinados por Deus, as palavras "propósito", "pré-conhecimento" e "predestinação" são usadas quase exclusivamente com referência à "predestinação para a glória".

Em terceiro lugar, ainda há outra razão pela qual é pouco próprio coordenar "predestinação para a morte eterna" com "predestinação para a vida eterna" e considerar a primeira como o objetivo final no mesmo sentido que a segunda. O objeto da eleição não é apenas um grupo de certos indivíduos, como no caso da reprovação, mas a raça humana reconstituída sob uma nova cabeça: Cristo. Portanto, pela graça dc Deus, não somente alguns indivíduos são salvos, mas a própria raça humana em conjunção com o cosmos. Além disso, nessa salvação da raça humana c do mundo como um todo, não são apenas algumas perfeições de Deus que são manifestas, de modo que em adição ao estado de perdição eterna fosse necessário manifestar sua justiça, mas, no reino consumado de Deus, todas as suas virtudes e perfeições são plenamente desvendadas: sua justiça c sua graça, sua santidade e seu amor, sua soberania e sua misericórdia. Portanto, esse estado de glória é o fim real e direto - embora também subordinado à sua honra - que Deus tem em vista com sua criação.

Em quarto lugar, tanto o supralapsarianismo quanto o infralapsarianismo erraram quando colocaram todas as coisas que antecedem o objetivo final como meios em relações subordinadas também umas às outras. É verdade, é claro, que todos os meios são subordinados ao objetivo final, mas nem por essa razão são subordinados uns aos outros. A criação não é apenas um meio para a realização da queda, nem a queda é apenas um meio para a realização da graça e da perseverança; e esses componentes, por sua vez, não são apenas meios para a realização de bem-aventurança e punição eternas. Nunca devemos perder de vista o fato de que os decretos são tão abundantemente ricos em conteúdo quanto toda a História do mundo, pois esta é o total desdobramento daquele. Quem poderia resumir a História do mundo em um esboço lógico de apenas alguns termos? Criação, queda, pecado, Cristo, fé, incredulidade e assim por diante certamente não estão relacionados uns aos outros apenas como meios, de modo que um pode ser abandonado no momento em que o seguinte tiver sido alcançado. Como Twisse já observou: "Esses elementos não são apenas subordinados um ao outro, mas também são relacionados de forma coordenada".[150] Certamente a criação do mundo não aconteceu apenas para dar lugar ao evento da queda, mas resultou em algo que continuará existindo até mesmo no estado de glória. A queda não aconteceu apenas para produzir criaturas que existem em um estado de miséria, mas mantém sua importância como fato, com todas as conseqüências que surgiram a partir dele. Cristo não se tornou apenas Mediador - uma posição que teria sido suficiente para a expiação do pecado - mas Deus também o destinou a ser cabeça da igreja. A História do mundo não é um meio

[149] B. Kcckermann, *Systema iheologiae,* 296; W. Twisse, *Op.,* I, 53.
[150] W. Twisse, *Op.,* 1,71.

do qual se pode prescindir uma vez que o fim é alcançado. Em vez disso, ela tem impacto permanente e deixa seus frutos para a eternidade.[151] E a eleição e a reprovação não seguem duas linhas retas paralelas, pois, nos incrédulos, há muita coisa que não surge da reprovação, e, nos crentes, há muita coisa que não pode ser atribuída à eleição. Por um lado, tanto a eleição quanto a reprovação pressupõem o pecado e são atos de misericórdia e justiça (Rm 9.15; Ef 1.4). Por outro lado, ambas são atos da soberania divina (Rm 9.11, 17, 21). Semelhantemente, até mesmo antes da queda Adão já era um tipo de Cristo (ICo 15.47ss.), embora, na Escritura, a encarnação sempre seja baseada na queda da raça humana (Hb 2.14ss.). Às vezes a Escritura usa linguagem tão forte que a reprovação é completamente coordenada com a eleição c a punição eterna é considerada um objetivo de Deus, assim como a bem-aventurança eterna (Lc 2.34; Jo 3.19-21; IPe 2.7, 8; Rm 9.17, 18, 22; *etc.).* Outras vezes, a morte eterna está totalmente ausente do retrato bíblico do futuro: o fim será a consumação triunfal do reino de Deus, o novo céu e a nova terra, e a nova Jerusalém, onde Deus será tudo em todos (ICo 15; Ap 21 - 22). Todas as coisas serão subordinadas à igreja, assim como a igreja será subordinada a Cristo (ICo 3.21-23) e a reprovação é totalmente subordinada à eleição.

Portanto, nem a posição supralapsariana nem a posição infralapsariana da predestinação é capaz de incorporar dentro de sua perspectiva a plenitude e a riqueza da verdade da Escritura e de satisfazer nosso pensamento teológico. A verdade inerente ao supralapsarianismo é que todos os decretos juntos formam uma unidade; que há um objetivo final ao qual todas as coisas estão subordinadas e úteis; que a entrada do pecado no mundo não foi algo que pegou Deus de surpresa, mas, em certo sentido, foi desejada e determinada por ele; que desde o início a criação foi destinada a tornar possível a recriação; e que, até mesmo antes da queda, na criação de Adão, as coisas foram estruturadas com vistas a Cristo.[152] Mas a verdade inerente ao infralapsarianismo é que os decretos, embora formem uma unidade, são diferenciados conforme seus objetos; que, nesses decretos, pode-se discernir não somente uma ordem teleológica, mas uma ordem causal; que o propósito da criação e da queda não é esgotado por ser um meio para um objetivo final; e que o pecado foi, acima dc tudo e primariamente, uma perturbação catastrófica da criação, que, em si e por si mesmo, nunca poderia ter sido desejado por Deus.

Geralmente falando, a formulação do objetivo final dc todas as coisas como vontade de Deus para revelar sua justiça no caso dos reprovados e sua misericórdia no caso dos eleitos é excessivamente simples e austera. O estado dc

[151] Na obra citada *(De Gemeene Gratie*, II, 91-93), Abraham Kuyper questiona se nossa dogmática reformada não tem - até certo ponto contrário à Escritura - interpretado a predestinação quase exclusivamente como um decreto de Deus a respeito do bem-estar ou da aflição de suas criaturas racionais. Ele responde dizendo que teólogos anteriores, embora corretamente colocando a humanidade em primeiro plano, focalizaram muito exclusivamente anjos e seres humanos, perderam de vista o descanso da criação de Deus c negligenciaram o uso da graça comum na elaboração da doutrina da predestinação.

[152] "Até mesmo a criação é edificada sobre linhas redentivas" (J. Orr, *The Christian View of God and the World as Centerimgon the Incarnation* [Nova York: Randolph, 1893], 323).

glória, como a Escritura nos diz, será rico e esplêndido além de toda descrição. Esperamos por um novo céu, uma nova terra, uma nova humanidade, uma criação restaurada, um desenvolvimento sempre progressivo, nunca mais perturbado pelo pecado. Para esse fim a criação e a queda, Adão e Cristo, natureza e graça, fé e incredulidade, eleição e reprovação - tudo trabalha em conjunto, cada um ao seu próprio modo, não apenas consecutivamente, mas em conjunto. Dc fato, até mesmo o mundo presente, juntamente com sua história, é, como tal, uma revelação permanente das perfeições de Deus. Ele não é apenas um meio para uma revelação maior e mais rica que está vindo, mas tem valor inerente em si mesmo. Ele continuará a exercer sua influência em profundidade c amplitude também na dispensação vindoura, e a fornecer uma nova humanidade com ainda novas razões para cultuar e glorificar o Senhor. Portanto, reciprocamente inerente aos decretos, como nos fatos da História, há não apenas uma ordem causal e teleológica, mas também uma ordem orgânica. Em razão de nossas limitações, só podemos nos posicionar em uma ou outra posição, de modo que os proponentes de uma visão causal do mundo e da vida e os proponentes de uma visão teleológica do mundo e da vida podem, a qualquer momento, divergir entre si. Mas, para Deus, a situação é muito diferente. Ele contempla todo o cenário histórico mundial. Todas as coisas estão eternamente presentes em sua consciência. Seu conselho é uma só concepção, na qual todos os decretos particulares estão organizados no mesmo padrão interconectado no qual, *a posteriori*, os fatos da História, em parte, nos parecem estar organizados agora e um dia parecerão estar completamente organizados.

Esse padrão interconectado é tão enormemente rico e complexo que não pode ser reproduzido em uma só palavra, como "infralapsarianismo" ou "supralapsarianismo". Ele tem conexões tanto causais quanto teleológicas. Os componentes precedentes causam impacto nos componentes subseqüentes, mas até mesmo os eventos futuros já condicionam o passado e o presente. Todo o quadro é marcado pela interação imensamente variada proveniente de todos os lados ao mesmo tempo. Conseqüentemente, a predestinação, no sentido ordinário da palavra, como pré-conhecimento do estado eterno de criaturas racionais e dos passos que conduzem a esse estado, *não* é decreto totalmente abrangente de Deus. Embora seja parte muito importante do conselho de Deus, ela não coincide com cie. O *conselho de Deus* é o conceito-mestrc porque é inclusivo. Ele cobre todas as coisas sem exceção: céu e terra, espírito c matéria, coisas visíveis e invisíveis, criaturas animadas e inanimadas. É a vontade única de Deus que governa todo o cosmos, passado, presente e futuro. A *predestinação,* porém, cobre o estado eterno das criaturas racionais e os passos ou meios que conduzem a ele, mas não pode incluir entre esses meios tudo o que existe e acontece no mundo. Esse é o motivo pelo qual, na seção anterior, discutimos a "providência" separadamente como um decreto de Deus, embora não como um decreto separado da predestinação. Muito mais do que no passado, o sujeito da graça comum deve receber o que lhe é devido também na doutrina do conselho de Deus. Em resumo,

o conselho de Deus e a história cósmica que corresponde a ele não devem ser retratados exclusivamente - como fizeram o infra e o supralapsarianismo - como uma linha reta que descreve as relações apenas de antes e depois, causa e efeito, meio e fim. Em vez disso, eles também devem ser interpretados como um todo sistêmico no qual as coisas ocorrem lado a lado em relações cooperadas na promoção daquilo que sempre foi, é e será o mais profundo fundamento de toda a existência: a glorificação de Deus. Assim como, em um organismo, todas as partes estão interconectadas e reciprocamente determinam umas às outras, assim também o mundo como um todo é uma obra-prima da arte divina, na qual todas as partes estão organicamente interconectadas. E, desse mundo, em todas as suas dimensões, o conselho de Deus é o projeto eterno.

REPROVAÇÃO

[246] Daquilo que foi dito, fica evidente em que sentido a reprovação deve ser considerada uma parte da predestinação. Pela perspectiva do caráter inclusivo do conselho de Deus, temos todo o direito de falar de uma "predestinação dupla". Também o pecado, a incredulidade, a morte e a punição eterna estão sujeitos ao governo de Deus. Não somente não há benefício em se preferir termos como "pré-conhecimento" e "permissão" ao termo "predestinação", mas a Escritura realmente fala muito decisiva e positivamente a esse respeito. É verdade que a Escritura raramente fala da reprovação como um decreto eterno. No entanto, ela expressa a reprovação como um ato de Deus na História. Ele rejeita Caim (Gn 4.5), amaldiçoa Cam (Gn 9.25), expulsa Ismael (Gn 21.12; Rm 9.7; G14.30), odeia Esaú (Gn 25.23-26; Ml 1.2,3; Rm9.13; Hb 12.17) e permite que os gentios sigam seus próprios caminhos (At 14.16). Até mesmo dentro do círculo da revelação há menção freqüente de uma rejeição do Senhor ao seu povo e a pessoas (Dt 29.28; ISm 15.23, 26; 16.1; 2Rs 17.20; 23.27; SI 53.5; 78.67; 89.38; Jr 6.30; 14.19; 31.37; Os 4.6; 9.17). Mas também no evento negativo de reprovação está freqüentemente presente uma ação positiva dc Deus, que consiste em odiar (Ml 1.2, 3; Rm 9.13), amaldiçoar (Gn 9.25), endurecer (Êx 4.21; 7.3; 9.12; 10.20, 27; 11.10; 14.4; Dt2.30; Js 11.20; lSm2.25;Sl 105.25; Jo 12.40; Rm 9.18); obsessão (lRs 12.15; 2Sm 17.14; SI 107.40; Jó 12.24; Is 44.25; ICo 1.19), cegueira e estupefação (Is 6.9; Mt 13.13; Mc 4.12; Lc 8.10; Jo 12.40; At 28.26; Rm 11.8). O reinado de Deus cobre todas as coisas, e ele está presente até mesmo no pecado das pessoas. Ele envia um espírito mentiroso (lRs 22.23; 2Cr 18.22), incita Davi por meio de Satanás (2Sm 24.1; lCr 21.1), prova Jó (Jó 1), chama Nabucodonosor e Ciro de servos (2Cr 36.22; Ed 1.1; Is 44.28; 45.1; Jr 27.6; 28.14; *etc.)* e a Assíria de cetro da sua ira (Is 10.5ss.). Ele entrega Cristo nas mãos de seus inimigos (At 2.23; 4.28), envia-o para a queda de muitos e faz dele cheiro de morte para a morte, pedra de tropeço, rocha de ofensa (Lc 2.34; Jo 3.19; 9.39; 2Co 2.16; IPe 2.8). Ele entrega pessoas aos seus pecados (Rm 1.24), envia um espírito de mentira (2Ts 2.11), levanta Simei para amaldiçoar Davi (2Sm 16.10; cf. SI 39.9), usa Faraó para mostrar seu poder

(Rm 9.17) e cura o homem cego de nascença para manifestar sua glória (Jo 9.3). Certamente, em todas essas obras de Deus, não se deve negligenciar a própria pecaminosidade das pessoas. No processo divino de endurecimento, os seres humanos endurecem a si mesmos (Êx 7.13,22; 8.15; 9.35; 13.15; 2Cr 36.13; Jó 9.4; SI 95.8; Pv 28.14; Hb 3.8; 4.7). Jesus fala em parábolas não apenas *para que* as pessoas não entendam, mas também *porque* as pessoas se recusam a ver e ouvir (Mt 13.13). Deus entrega as pessoas ao pecado e à fraude porque elas se fizeram merecedoras disso (Rm 1.32; 2Ts 2.11). E é *ex posteriori* que os crentes vêem a mão governadora de Deus nos atos ímpios dos inimigos (2Sm 16.10; SI 39.9, 10). No entanto, em todas essas coisas a vontade e o poder de Deus também se tornam manifestos e sua soberania absoluta é revelada. Ele faz o bem e cria a aflição. Ele forma a luz e cria as trevas (Is 45.7; Am 3.6); ele cria os ímpios para o dia do mal (Pv 16.4), faz o que lhe agrada (SI 115.3), age de acordo com sua vontade entre os habitantes da terra (Dn 4.35), inclina o coração de todos os seres humanos como quiser (Pv 16.9; 21.1) e ordena seus passos (Pv 20.24; Jr 10.23). Da mesma massa ele faz um vaso para enfeite e outro para uso humilde (Jr 18; Rm 9.20-24), tem compaixão de quem quer e endurece o coração de quem lhe aprouver (Rm 9.18). Ele destina algumas pessoas à desobediência (IPe 2.8), designa algumas para a condenação (Jd 4) e não registra o nome de outras no livro da vida (Ap 13.8; 17.8).

Esses numerosos pronunciamentos fortes da Escritura são diariamente confirmados na História da humanidade. Os defensores da reprovação, portanto, sempre recorreram a esses fatos espantosos, dos quais a História está cheia.[153] Há muita coisa presente neste mundo que é irracional, muitos que não merecem sofrer, muitos desastres inexplicáveis, distribuição desigual e incompreensível de bem e mal, como o contraste doloroso entre alegria e tristeza, que toda pessoa pensante tem de escolher entre interpretar - como fazem os pessimistas - em termos de vontade cega de uma divindade ilegítima ou com base na Escritura, confiando na absoluta, soberana e - embora incompreensível - sábia e santa vontade daquele que, um dia, fará que a plena luz do céu resplandeça sobre os mistérios de nossa existência. A aceitação ou rejeição de um decreto dc reprovação, portanto, não deve ser explicada em termos de uma capacidade pessoal para o amor e a compaixão. A diferença entre Agostinho e Pelágio, Calvino ou Castellio, Gomaras e Armínio não era que os segundos eram muito mais gentis, amorosos e de bom coração que os primeiros. Pelo contrário, ela surge do fato dc que os primeiros aceitavam a Escritura em sua inteireza, incluindo também essa doutrina; que eles eram e sempre quiseram ser teístas e reconhecer a vontade e a mão do Senhor também nesses fatos perturbadores da vida; que eles não tinham medo de olhar a realidade nos olhos até mesmo quando ela era aterradora. O pelagianismo espalha flores sobre os túmulos, transforma a morte em um anjo, considera o pecado como mera fraqueza, dá palestras sobre as utilidades da adversidade e considera este o melhor mundo possível. O Calvinismo não

[153] J. Calvino, *CR,* XXXVII, 289ss.

tem utilidade para essa conversa fiada. Ele se recusa a ser enganado. Ele não tolera fraude, leva totalmente em conta a seriedade da vida, defende o direito do Senhor dos senhores e humildemente se curva em adoração diante da inexplicável vontade soberana do Deus Todo-Poderoso. Como resultado, ele demonstra ser fundamentalmente mais misericordioso que o pelagianismo. Quão profundamente Calvino sentiu a gravidade daquilo que ele disse ser evidente a partir do uso da expressão "decreto terrível"![154] De maneira totalmente injustificada, essa expressão tem sido usada contra ele. Na verdade, ela é para seu crédito, não para seu descrédito. O decreto, segundo o ensinamento de Calvino, não é terrível, mas terrível, na verdade, é a realidade que é a revelação desse decreto de Deus, uma realidade que aparece na Escritura e na História. Para todos os seres humanos pensantes, sejam eles seguidores de Pelágio ou de Agostinho, essa realidade permanece completamente a mesma. Ela não é algo que possa, de algum modo, ser negligenciada por noções ilusórias.

No contexto dessa realidade terrível, longe de apresentar uma solução, o Calvinismo nos conforta dizendo que, em tudo o que acontece, ele reconhece a vontade e a mão do Deus Todo-Poderoso, que também é um Pai misericordioso. Embora o Calvinismo não ofereça uma solução, ele nos convida a descansar naquele que vive em luz inacessível, cujos juízos são inescrutáveis e cujos caminhos não podem ser determinados. Aí está o conforto de Calvino: "O Senhor ao qual minha consciência está sujeita será minha testemunha de que a meditação diária sobre seus juízos me deixa tão atônito que nenhuma curiosidade me persuade a conhecer ainda mais, nenhuma desconfiança sorrateira a respeito de sua incomparável justiça se aproxima de mim, e, em resumo, nenhum desejo de queixar-me me seduz".[155] E, nesse estado de espírito sereno, ele esperava o dia em que veria [a Deus] face a face e lhe seria mostrada a solução desses mistérios.[156]

[247] Embora, por um lado, haja toda a razão em se considerar a reprovação como uma parte da predestinação, ela não é, do mesmo modo e no mesmo sentido, um componente do decreto divino de eleição, como os defensores da dupla predestinação cm todas as épocas reconheceram. Quando a soberania de Deus, o positivo e claro testemunho de sua Palavra ou os inegáveis fatos da História estiveram em jogo, esses defensores foram tão intransigentes quanto o apóstolo Paulo e não tiveram interesse em compromisso ou mediação. Em tais situações eles às vezes expressavam palavras ásperas, que criavam problemas para o coração humano pelagiano. Agostinho, por exemplo, certa vez comentou que Deus não poderia ser acusado de injusto nem mesmo se quisesse condenar algumas pessoas que eram inocentes. Ele disse: "Se a raça humana, que existe como originalmente criada a partir do nada, não tivesse nascido sob a culpa de morte e com o pecado original, e o Criador onipotente quisesse condenar algu-

[154] J. Calvino, *Instituías,* lll.xxiii.7.

[155] J. Calvino, "De aeterna praedest.", *CR,* XXXVI, 316 (Reid, 124).

[156] J. Calvino, *Instituías,* ü.xxiii.2; *idem, CR,* XXXVI, 366 (Reid, 184).

mas pessoas à perdição eterna, quem poderia dizer ao Criador onipotente: Por que fizeste isso?".[157] Outros teólogos, também entre os reformados, se expressaram com aspereza semelhante. Toda pessoa que perceba algo da incomparável grandeza de Deus e da insignificância dos seres humanos e considere a freqüência com que contemplamos com completa indiferença o mais severo sofrimento de seres humanos e de animais - especialmente quando esse sofrimento é em favor de nossos próprios interesses ou beneficia a ciência ou a arte - pensará duas vezes antes de condenar Agostinho ou outros por afirmações como essas, quanto mais repreender a Deus. Se a questão aqui é apenas de direitos, que direito podemos reivindicar contra aquele que nos formou a partir do nada e a quem devemos tudo o que temos e somos? No entanto, embora se possa, por um momento, falar desse modo a alguém que crê que tem o direito de acusar Deus de injustiça, Calvino e quase todos os teólogos reformados posteriores, por fim, firmemente e com indignação, rejeitaram essa "norma absoluta".[158] Ainda que a razão pela qual Deus desejou uma coisa e não outra, escolheu alguns e rejeitou outros, seja desconhecida por nós, sabemos que sua vontade é sempre sábia, santa e boa e que ele tem suas justas razões para fazer tudo o que faz. Seu poder, devemos insistir, não pode ser separado de sua justiça.[159] Se apenas a honra e a soberania de Deus foram inicialmente reconhecidas, todos os teólogos reformados recomendaram o tratamento mais cauteloso e gentil da doutrina da predestinação e advertiram contra todas as abordagens presunçosas e curiosas ao assunto. "Portanto, não é apropriado, para nós, sermos severos demais. Basta que não neguemos a verdade daquilo que a Escritura claramente ensina e a experiência confirma nem nos aventuremos a fazer críticas como se isso fosse impróprio para Deus."[160] Embora Deus conheça aqueles que são seus e seja dito que o número dos eleitos é pequeno, "devemos alimentar uma boa esperança por todos e não contá-los temerariamente entre os reprovados".[161]

Todos afirmaram, além disso, que, conquanto o pecado não esteja fora do alcance da vontade de Deus, ele é definitivamente contra cia. O pecado, reconhecidamente, não foi a causa eficiente e impulsionadora do decreto de reprovação, pois o próprio pecado seguiu o decreto eterno no tempo, e, se essa tivesse sido a causa, ela teria resultado na condenação de todos os seres humanos. No entanto, ele foi a causa suficiente e definitivamente a causa meritória da punição eterna. Há uma distinção, afinal, entre o decreto de reprovação e a reprovação

[157] *Admonitio de libro Praedestione et Gratia, et subsequente epistola Ferrandi ad Egyptium.* PL 65, col. 843 a. Nota do organizador: Bavinck cita isso como Agostinho, *De praed. Et gratia,* 16. Migne indica que o autor é incerto, mas o atribui a Fulgêncio, bispo do Norte da África (462-527) e adepto da teologia de Agostinho.

[158] Veja pp. 247-250 (N°. 208).

[159] J. Calvino, *CR,* XXXVI, 310, 361 (Reid, 117, 179).

[160] J. Calvino, *ibid.,* 366 (Reid, 184); U. Zwinglio, Op., VII, 21; T. Beza, *Tractationum theologicarum,* I, 197; P. M. Vermigli, *Loci communes,* c. 1; Confissão de Westminster, de acordo com E. R Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* 552; Cânones de Dort, I, 12, 14.

[161] Confissão Helvética, de acordo com E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften,* 181; J. Piscator, *Aphorismi doctrinae christiamae maximam partem ex Institutione Calvini excerpti* (Oxoniae: Ioh. Lichfield e Hen. Curteine, 1630), 223; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 497ss.

em si. O primeiro, isto é, o decreto, tem seu fundamento final apenas na vontade de Deus, mas o ato de reprovação acontece por causa do pecado. O decreto de reprovação é percebido por meio da culpabilidade humana.[162] Esse decreto, portanto, não é um destino cego que obriga os seres humanos a agirem contra sua vontade, nem uma espada de Dâmocles que brande ameaçadoramente contra sua cabeça. Ele é nada menos que a idéia que Deus tem da própria realidade. No decreto, causa e efeito, condição e cumprimento e toda a rede de coisas estão conectados precisamente da forma como é na realidade. No decreto, pecado, culpa, miséria e punição têm o mesmo caráter e se relacionam entre si da mesma maneira que, no mundo empírico, os observamos diariamente. Com nossos próprios olhos vemos esse decreto - que não nos foi revelado de antemão - gradualmente desenvolvido em toda a sua plenitude na História. Como, de nossa parte, pensamos sobre ele, esse decreto é e tem de ser uma exata expressão da realidade. Vemos e pensamos sobre as coisas depois que elas acontecem. Mas, da parte de Deus, o decreto é a idéia eterna da realidade como ela gradualmente se desenvolve no tempo. Suas idéias das coisas precedem sua existência real. O que o decreto de reprovação finalmente expressa é que toda essa realidade pecaminosa, toda a História mundial, como uma série interconectada de eventos, é finalmente causada não por fatores presentes nela mesma - como, de fato, poderia ser isso? - mas por algo extramundano: a mente e a vontade de Deus. O decreto não muda sequer a menor parcela da realidade. A realidade permanece idêntica, quer sigamos Agostinho ou Pelágio. No entanto, o decreto leva o crente a confessar que também este mundo terrível - que o Maniqueísmo atribui a um antideus, o pessimismo a uma vontade cega malévola e muitos outros ao destino ou ao acaso - existe de acordo com a vontade daquele que presentemente quer que andemos pela fé, mas que, em algum momento do futuro, no dia dos dias, se apresentará justo diante de todas as suas criaturas.

Inteiramente errada, portanto, é a noção de que o conselho de Deus em geral e o decreto de reprovação em particular são uma só decisão nua e crua da vontade divina a respeito do destino eterno de uma pessoa. É errado conceber o decreto como se ele apenas determinasse o fim de uma pessoa e a forçasse nessa direção independente do que ele fizer. O decreto é tão inconcebivelmente rico quanto a própria realidade. Ele é, de fato, a fonte de toda a realidade. Ele abrange em uma só concepção o fim e os meios que levam a ele, o objetivo juntamente com os meios para alcançá-lo. Ele não é um poder transcendente que fortuitamente intervém aqui e ali vindo de cima e impele as coisas na direção do fim designado para elas. Pelo contrário, é a idéia divinamente imanente e eterna que revela sua plenitude nas formas de espaço e tempo e sucessivamente - em suas várias dimensões - revela diante de nosso limitado campo de visão aquilo que é uma coisa só na mente de Deus. O decreto de reprovação, portanto, não existe

[162] A. Polanus, *Syn. theol.,* 251; W. Twisse, *Vinciiciae gratiae,* 1,273ss.; W. Perkins, *Works,* 1,769; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IV. 14; *Synopsis purioris theologiae,* XXIV, 50; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VII, 445; H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 132.

separadamente ao lado de outros decretos, nem mesmo ao lado do decreto de eleição. Na vida real, pecado e graça, punição e bênção, justiça e misericórdia não ocorrem dualisticamente lado a lado, como se os reprovados fossem visitados apenas com pecado e punição e os eleitos apenas com graça e bênção. Os crentes, afinal, ainda pecam diariamente, tropeçam de muitas formas. Os pecados dos crentes são conseqüência da eleição? Ninguém diria isso. Na verdade, esses pecados são usados por Deus para sua salvação, e todas as coisas, juntas, cooperam para o bem daqueles que são chamados (Rm 8.28). No entanto, esse não é o resultado dos pecados em si, mas apenas da onipotência graciosa de Deus, que é capaz de transformar o mal em bem. Os pecados, portanto, não são meios de salvação, como o são a regeneração e a fé. Eles não são uma "preparação para a graça", mas, inerentemente, a "negação da graça".[163] Portanto, a lei ainda é importante para todos os crentes. Por essa razão, eles são admoestados a serem zelosos e a confirmarem sua eleição (2Pe 1.10), e entre eles, também, às vezes testemunhamos um endurecimento e uma rejeição temporários. Inversamente, os reprovados também recebem muitas bênçãos, que, como tais, não surgem do decreto de reprovação, mas da bondade e da graça de Deus. Eles recebem muitos dons naturais - vida, saúde, vigor, comida, bebida, bom ânimo e assim por diante (Mt 5.45; At 14.17; 17.27; Rm 1.19; Tg 1.17) - pois Deus não se permite ficar sem testemunho. Ele os suporta com muita paciência (Rm 9.22). Ele quer que o evangelho de sua graça seja proclamado a eles e não tem prazer em sua morte (Ez 18.23; 33.11; Mt 23.27; Lc 19.41; 24.47; Jo 3.16; At 17.30; Rm 11.32; Us 5.9; lTm 2.4; 2Pe 3.9). Os pelagianos inferem, desses versículos, que a real intenção de Deus é salvar todas as pessoas individualmente, e, portanto, que não há um decreto anterior de reprovação. Mas não é isso que esses versículos ensinam. Eles dizem, porém, que é a vontade de Deus que todos os meios de graça sejam usados para a salvação dos réprobos. Esses meios de graça não decorrem, como tais, do decreto de reprovação. Eles podem ser mal usados para esse fim, podem servir para fazer que os seres humanos sejam indesculpáveis, endurecê-los e tornar sua condenação mais severa - assim como o sol, que pode bronzear, mas também pode provocar queimaduras cm uma pessoa. Apesar disso, em si mesmos e por eles mesmos não são meios de reprovação, mas meios de graça com vistas à salvação.[164]

Assim, embora a eleição e a reprovação culminem em uma separação final e total, sobre a terra elas continuamente se entrelaçam. Isso indica que em si e por si mesmas, nenhuma das duas é um objetivo final e que, na mente de Deus, elas nunca foram uma causa final. Ambas são meios para se alcançar a glória de Deus, que é o objetivo final e, portanto, o fundamento final de todas as coisas. Portanto, o início e o fim, a razão e o propósito de tudo o que existe é algo bom. O pecado e a punição, como tais e por sua própria causa, nunca foram

[161] M. Becanus, *Theologiae scholasticae,* I, tr. 1, c. 14, q. 3, n. 12-20.

[164] *Synopsis purioris theologiae,* XXIV, 54ss.; H. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 134-35.

desejados por Deus. Eles são contrários à sua natureza. Ele está muito longe da impiedade e não deseja afligir ninguém. Quando faz isso, não é porque, bem no fundo, ele quer. Eles podem, portanto, ter sido desejados por Deus apenas como um meio para um bem diferente, melhor e maior. Há uma grande diferença entre eleição e reprovação. Tudo o que Deus faz ele faz por sua própria causa. A causa e o propósito da eleição, portanto, também estão em Deus. A verdade é que, na obra que realiza como resultado da eleição, ele tem grande prazer. Nessa obra, suas próprias perfeições são brilhantemente refletidas de volta para ele. A outra criação é o espelho de suas perfeições. Mas o que ele faz com relação ao decreto de reprovação não é diretamente e como tal o objeto de seu prazer. O pecado em si não é bom. Ele só se torna bom porque, contrário à sua natureza, é obrigado, pela onipotência de Deus, a promover sua honra. Ele é indiretamente bom porque, sendo subjugado, reprimido e vencido, exibe a grandeza, o poder e a justiça de Deus. A soberania de Deus nunca é mais brilhantemente manifesta do que quando ele manobra para transformar o mal em bem (Gn 50.20), fazer que o mal seja subserviente à salvação da igreja (Rm 8.28; ICo 3.21-23), à glória de Cristo (ICo 15.24ss.; Ef 1.21, 22; Fp 2.9; Cl 1.16) e à glória do nome de Deus (Pv 16.4; SI 51.4; Jó 1.21; Jo 9.3; Rm 9.17, 22, 23; 11.36; ICo 15.28).

ELEIÇÃO

[248] A predestinação finalmente culmina, portanto, na eleição. Nessa atividade, ela alcança seu ápice e chega à sua plena realização. Em sua forma consumada estão o decreto de Deus referente à revelação de sua perfeição no estado eterno glorioso de suas criaturas racionais e a disposição dos meios que levam a esse fim. Mesmo assim, a reprovação não pode ser esquecida. É somente em contraste com essa contraparte escura que a eleição resplandece de maneira mais brilhante. É uma questão da maior seriedade que também nesse nível superlativamente elevado, no qual a questão é a bem-aventurança e a aflição eterna das criaturas racionais, o dia surge a partir da escuridão da noite e a luz nasce da escuridão. Parece que a norma "muitos são chamados, mas poucos são escolhidos" é válida em toda parte. Há uma profunda verdade em dizer que a morte de uma pessoa é o alento de outra. A doutrina darwinista da sobrevivência do mais adaptado tem validade universal e está em vigor em toda a criação de Deus. Milhares de flores caem no chão, de modo que umas poucas conseguem vigorar e frutificar. Milhões de seres vivos nascem, mas apenas uns poucos sobrevivem.[165] Milhares de pessoas derramam o suor de seu rosto para que umas poucas pessoas possam nadar em prosperidade. Riquezas, arte, ciência, tudo o que é exaltado e nobre, é edificado sobre o fundamento da pobreza, da privação e da ignorância. A distribuição igualitária prevista na teoria socialista nunca foi vista em nenhum lugar do mundo. A igualdade não existe em nenhuma área da vida. A eleição

[165] *Cf. H. Schmidt, "De vruchtbaarheid in de dierenwereld", *Wetenschappelijke Bladen* (março de 1903): 447.

existe em toda parte ao lado e com base na reprovação. O mundo não é organizado de acordo com a lei farisaica de trabalho e recompensa. Mérito e riquezas são totalmente desconectados.[166] E até mesmo no nível mais elevado, é apenas a graça de Deus que faz a diferença. Assim como todos os decretos, o de eleição também está finalmente arraigado no beneplácito de Deus. Os pelagianos de todas as tendências consistentemente quiseram interpretar esses decretos como atos de justiça divina baseados no mérito humano. Em seus decretos, Deus se permitiu ser condicionado pelo comportamento previsto de suas criaturas. Ele oferece a salvação a todos. Ele concede fé àqueles que, por sua capacidade natural ou por sua capacidade sobrenatural dada por Deus, fizeram bom uso desse oferecimento. Ele salva aqueles que perseveram na fé até o fim. É verdade que há certa ordem entre os decretos: eles incluem tanto o objetivo quanto os passos que conduzem a ele. No decreto de Deus, a oração de seus filhos está associada à atenção que Deus dá a essa oração. Quando Deus decretou conceder chuva em um período de seca, ele, ao mesmo tempo, decretou que seu povo oraria por isso e que ele daria chuva em resposta à sua oração. Em seu decreto, ele fez uma conexão entre o brilho e o calor do sol, a semeadura e a colheita, indolência e pobreza, conhecimento e poder *{etc.)* e, semelhantemente, entre pecado e punição, incredulidade e perdição, fé e salvação. A harmonia existente entre fenômenos e eventos no mundo real é uma duplicata completa e exata da harmonia existente entre os pensamentos e os decretos de Deus.[167]

A Escritura geralmente se limita a essas causas secundárias e os teólogos, também, reconheceram cabalmente sua importância. No entanto, por implicação, essas causas secundárias não são as causas finais e mais fundamentais. Não se pode deixar de questionar essas causas finais. De todas as direções as perguntas caem sobre nós. Qual é a relação entre os fenômenos e os eventos que vemos no mundo? Um recurso à natureza dessas coisas não é conclusivo, pois essa natureza também foi criada e determinada por Deus. A ciência pode registrar o *quê* das coisas, mas não o *porquê.* Por que há causalidade entre as criaturas? Por que cada criatura é o que é? Por que há essa diversidade sem fim entre as criaturas em tipo, natureza, gênero, espécie, poder, inteligência, riquezas, honra e assim por diante? Dentro da esfera da criação nenhuma razão pode ser encontrada. O mesmo é verdade sobre as criaturas racionais. Por que há alguns anjos destinados para a glória eterna enquanto a queda e a perdição de outros foram previstas e preordenadas? Por que a natureza humana que Cristo assumiu recebeu essa honra? Por que uma pessoa nasce dentro e outra nasce fora dos limites do Cristianismo?

Por que uma pessoa tem tantas vantagens sobre outra em caráter, talento, disposição e formação? Por que um filho morre na infância e, como filho da aliança, é levado ao céu, enquanto outro morre fora da aliança e sem a graça? Por que uma pessoa se torna um crente e outra não? Tudo isso são questões que

[166] A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* 3ª. ed. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881), 188.
[167] J. Edwards, *Works,* II, 514.

nenhum mortal pode responder. Os decretos de Deus não podem ser entendidos como atos de uma justiça que opera segundo as obras realizadas e os méritos alcançados. Especialmente no caso de anjos fica claro que a razão final para sua eleição e rejeição tem de estar na vontade de Deus. Pois mesmo que se recorra ao pré-conhecimento e se responda que Deus previu a perseverança de alguns e a queda de outros anjos, permanece o fato de que esse pré-conhecimento precedeu sua criação. Por que, então, Deus criou anjos cuja queda ele havia previsto? Por que ele não lhes deu graça suficiente para permanecerem obedientes, como os outros? Temos aqui um claro exemplo de uma reprovação baseada apenas na soberania de Deus.'[68] Por outro lado, a eleição como tal não é sempre um ato de misericórdia ou inexplicável como tal. Na eleição de Cristo e dos anjos bons, não havia pecado e, portanto, tampouco havia misericórdia. A eleição dos seres humanos, embora seja um ato de misericórdia, não é explicável apenas em termos de misericórdia. Pois, nesse caso, Deus teria de ter sido misericordioso com todos, já que todos [pecaram e] eram desprezíveis. Semelhantemente, a reprovação, conquanto seja um ato de justiça, não pode ser explicada apenas em termos de justiça, pois, nesse caso, todos teriam de ser rejeitados.[169]

Portanto, ainda que os decretos sejam interconectados, como atos de Deus eles não são condicionais, mas absolutos: atos de pura soberania. Semelhantemente, embora Deus tenha estabelecido uma relação causal entre pecado e punição e mantenha essa conexão na consciência de todos, o decreto de reprovação tem seu fundamento final não no pecado e na incredulidade, mas na vontade de Deus (Pv 16.4; Mt 11.25, 26; Rm 9.11-22; IPe 2.8; Ap 13.8). Semelhantemente, há uma relação causal entre fé e salvação, mas o decreto de eleição não é motivado pela fé prevista; pelo contrário, a eleição é a causa da fé (At 13.48; ICo 4.7; Ef 1.4,5; 2.8; Fp 1.29). Nem mesmo Cristo pode ser visto como a "causa da eleição", embora uma boa interpretação possa ser dada a essa frase. Tomás de Aquino afirma corretamente que Cristo é a causa de nossa predestinação não quando ela é considerada como um ato ou decreto, mas com relação ao seu propósito e objetivo. "Deus preordenou nossa salvação por um ato de predestinação desde a eternidade para cumpri-lo por meio de Jesus Cristo."[170] Semelhantemente, alguns teólogos reformados também falaram de Cristo como a "causa" ou "fundamento da eleição", ou de eleição por meio e por causa de Cristo.[171] Cristo, de fato, é a causa ou fundamento da eleição porque a eleição é realizada nele e por meio dele. Ele também é a causa meritória da salvação, que é o propósito da eleição, assim como o Mediador e a cabeça dos eleitos. O decreto de eleição foi feito também com relação ao Filho - do amor por ele.[172] A igreja e Cristo são juntamente escolhidos, em um e no mesmo decreto, em

[168] R. Belarmino, "De gr. et. lib. arb.", 11, c.17; W. Twisse, *Vindiciae gratiae,* I, 76.

[169] W. Twisse, *Vindiciae gratiae,* IV, 111ss.

[170] T. de Aquino, *Sitmma theol.,* I, q. 24, art. 4.

[171] A. Hyperius, *Methodi theologiae,* 193; Confissão Belga, art. 16; Confissão Helvética, II, art. 10; Martinius, ou seções 65, 67, no Sínodo de Dort; Maresius, *Syst. theol.,* IV, §41.

[172] J. Heidegger, *Corpus theologiae,* V, 31.

comunhão mútua (Ef 1.4). No entanto, isso ainda não significa que, como Mediador, Cristo é a "causa real, motora e meritória" do decreto de eleição. Nesse sentido, Cristo, de fato, tem sido chamado a causa da eleição por muitos teólogos católicos romanos, remonstrantes,[173] luteranos[174] e modernos.[175] No entanto, os teólogos reformados corretamente se opuseram a essa posição.[176] Pois Cristo, que é ele mesmo objeto da predestinação, não pode, ao mesmo tempo, ser sua causa. Ele é um dom do amor do Pai, que precede o envio do Filho (Jo 3.16; Rm 5.8; 8.29; 2Tm 1.9; 1 Jo 4.9). O Filho não induziu o amor do Pai: o amor eletivo surgiu do próprio Pai. A Escritura, portanto, em toda parte ensina que a causa de todos os decretos não está cm qualquer criatura, mas apenas no próprio Deus, em sua vontade e em seu beneplácito (Mt 11.26; Rm 9.1 lss.; Ef 1.4ss.). Por essa mesma razão, tanto para os incrédulos quanto para os crentes, a doutrina da eleição é uma fonte de conforto inexpressivelmente grande. Se fosse baseada em justiça e mérito, todos estaríamos perdidos. Mas agora, que a eleição opera de acordo com a graça, há esperança até mesmo para os mais infelizes. Se trabalho e recompensa fossem o padrão para a admissão no reino dos céus, seus portões não seriam abertos para ninguém. Ou, se a doutrina de Pelágio fosse o padrão e os virtuosos fossem escolhidos por causa de sua virtude e os fariseus por causa de sua justiça, os infelizes publicanos seriam excluídos. O pelagianismo não tem piedade. Porém, crer na eleição e confessá-la é reconhecer até mesmo o ser humano mais indigno e degradado como uma criatura de Deus e um objeto de seu amor eterno. O propósito da eleição não é - como é tão freqüentemente proclamado - afastar os muitos, mas convidar a todos para participarem das riquezas da graça de Deus em Cristo. Ninguém tem o *direito* de crer que é reprovado, pois todos são sincera e urgentemente convidados a crer em Cristo para a salvação. Ninguém *pode* realmente crer na reprovação, pois a própria vida de uma pessoa e tudo o que a torna agradável é prova de que Deus não tem prazer cm sua morte. Ninguém *realmente* crê nela, pois isso seria o inferno na terra. Mas a eleição é uma fonte de conforto e força, de submissão e humildade, de confiança e resolução. A salvação dos seres humanos é firmemente estabelecida no gracioso e onipotente beneplácito de Deus.

[249] A glória da eleição é ainda mais esplendidamente evidente, por fim, quando examinamos seu objeto e objetivo. No passado, esse objeto foi particularizado e discutido em três categorias: anjos, seres humanos e Cristo. A respeito dos seres humanos não há divergência. Todos concordam que os verdadeiros objetos da predestinação e da eleição são os seres humanos, quer sejam considerados como falíveis e caídos ou como crentes reais e potenciais. Isso não deve

[173] Em sua declaração perto do art. 1 de praed., segundo C. Vitringa, *Commentarius,* II, 55.

[174] Fórmula de Concórdia, segundo J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 705, 720, 723; J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica,* III, 17, 31ss.

[175] J. C. K. von Hoffmann, *Der Schriftbeweis,* I, 299; H. Meyer, *Criticai and Exegetical Commentary to the Ephesians,* sobre Efésios i.5; R. Kübel, "Prädestination", *PRE*[2], XII, 145-62.

[176] P. M. Vermigli, *Loci communes,* 236; A. Polanus, *Syn. lheoL,* VI, 27; G. Voetius, *Select. disp.,* II, 267; W. Twisse, *Vindiciae gratiae,* I, 139ss.; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IV, q. 10; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, I8ss.

ser entendido no sentido de que a humanidade, povos, gerações ou até mesmo a igreja em geral - sem qualquer especificação mais detalhada e como oposta a indivíduos e pessoas especiais - são o objeto da eleição, como Schleiermacher, Lipsius, Ritschl e outros afirmam.[177] Essa interpretação é pura abstração, já que humanidade, povos, família e igreja consistem apenas de pessoas particulares. Isso é contrário à Escritura, pois ela ensina uma eleição pessoal (Ml 1.2; Rm 9.10-12 [Jacó]; At 13.48 [todos os que haviam sido] Rm 8.29 [aos que]; Ef 1.4 [nos] G1 1.15 [Paulo]) e fala dos nomes dos eleitos que estão escritos no livro da vida (Is 4.3; Dn 12.1; Lc 10.20; Fp 4.3; Ap 3.5; *etc.).*

Também é verdade, porém, que, na Escritura, os eleitos não são vistos separadamente, isto é, atomisticamente, mas como um só organismo. Eles constituem o povo de Deus, o corpo de Cristo, o templo do Espírito Santo. Eles são, portanto, eleitos *em Cristo* (Ef 1.4) para serem membros de seu corpo. Portanto, Cristo e a igreja estão incluídos no decreto de predestinação. Por essa razão, Agostinho escreveu: "Portanto, assim como um homem foi predestinado para ser nossa cabeça, assim também nós, sendo muitos, somos predestinados para sermos seus membros".[178] O Sínodo de Toledo (675) se expressou de modo semelhante[179] e o escolasticismo discutiu a predestinação de Cristo muito detalhadamente, especialmente com base em Romanos 1.5.[180] Os teólogos luteranos objetaram, porém, porque interpretaram a predestinação como eleição do pecado para a salvação por meio da misericórdia de Deus.[181] Isso levou todos os reformados a expressar mais vigorosamente que Cristo também foi preordenado e, juntamente com a igreja, foi o objeto da eleição de Deus. Houve ainda mais algum debate quanto a Cristo ser o objeto apenas da predestinação ou também da eleição. Alguns, como Calvino, Gomaras, Marck e de Moor, disseram que Cristo foi destinado a ser Mediador para realizar a salvação por si mesmo. Conseqüentemente, a eleição de seu povo logicamente precedeu a preordenação de Cristo como Mediador.[182] Mas outros, como Zanchius, Polanus e a *Sinopse* [de Leiden, 1625], interpretam Cristo também como o objeto da eleição, já que ele foi preordenado para ser não somente o Mediador, mas também a cabeça da igreja. Por essa perspectiva, a eleição de Cristo logicamente precede a da igreja.[183]

---

[177] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §119; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik,* §§525ss.; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhmng,* III, 112-30.

[178] Agostinho, *On the Predestination of the Saints,* c. 15; *idem, On Rebuke and Grace,* c. 11; *idem, On the Gift ofPerseverance,c.* 14.

[179] Segundo H. Denzinger, *Enchiridion,* N°. 232.

[180] T. de Aquino, *Sent.,* I, dist. 40, q. 11; III, q. 10; *idem, Summa theol.,* III, q. 24; *idem, Summa contra gentiles,* IV, c. 9; D. Petavius, "De incarn. verbi", in *Theol. dogm.,* livro XI, c. 13, 14.

[181] J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 18,43.

[182] J. Calvino, *CR,* XXXVII, 714; F. Gomarus, *Op.,* I, 430; J. Marck, *Compendium theologiae,* VII, 5; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 55; cf. A. Kuyper, *DeHeraut,* 286-87.

[183] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 535ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.,* IV, 8; *Synopsis purioris theologiae,* 24; A. Comrie e N. Iloltius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VII, 344-53; H. Hcppc, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* 125ss.; Cf. A. Kuyper, *Uit het Woord,* 2ª. ed. (Amsterdã: Wormser, 1896), II, 314.

Sem dúvida, é verdade que Cristo foi ordenado para ser Mediador e realizar tudo o que era necessário para a salvação dos seres humanos; e é igualmente certo que Cristo não foi eleito pela misericórdia de Deus por causa do pecado e da miséria para a glória e bem-aventurança. Apesar disso, é também em conexão com o Messias que a Escritura fala freqüentemente da eleição de Deus (Is 42.1; 43.10; SI 89.3, 19; Mt 12.18; Lc 23.35; 24.26; At 2.23; 4.28; IPe 1.20; 2.4). Esse ato foi corretamente chamado de "eleição" porque, desde toda a eternidade, o Pai designou o Filho para ser Mediador e, acima de tudo, porque a natureza humana de Cristo foi preordenada - somente pela graça e independente de qualquer mérito - à união com o Logos e ao ofício de Mediador. Estritamente falando, porém, isso ainda faz de Cristo apenas um objeto da predestinação porque a predestinação, em contraste com a eleição, por definição inclui a preparação do meio para o fim. Por outro lado, a Escritura afirma com igual ênfase que a igreja é eleita em Cristo e para Cristo, para ser conformada à sua imagem e para ver sua glória (Jo 17.22-24; Rm 8.29). Cristo foi preordenado não apenas para ser o Mediador, mas também para ser a cabeça da igreja. Todas as coisas foram criadas por meio dele e para ele (ICo 3.23; Ef 1.22; Cl 1.16ss.). Isso não significa que Cristo foi, assim, feito o fundamento e a base de nossa eleição, mas que a eleição da igreja é o primeiro benefício concedido à igreja e até mesmo esse benefício já ocorria em união com Cristo e, acima de tudo, tem como seu objetivo, não como seu fundamento, que todos os outros benefícios - novo nascimento, fé e assim por diante - serão concedidos à igreja por Cristo. Nesse sentido, então, a eleição de Cristo logicamente precede a nossa.

Mas não importa como essa ordem lógica foi interpretada, todos os teólogos reformados concordam que Cristo, juntamente com sua igreja, isto é, o Cristo místico, foi o objeto da eleição. "Por um decreto invisível todos nós somos eleitos, Cristo e nós."[184] Mas eles não pararam aí. Em harmonia com Agostinho[185] e outros escolásticos,[186] mas ao contrário dos luteranos,[187] eles também incluíram os anjos no decreto de predestinação. Isso foi ocasionado, em parte, pela Escritura (1Tm 5.21; 2Pe 2.4; Jd 6; Mt 25.41), embora o exemplo de Cristo fosse prova de que a eleição nem sempre pressupõe um estado de pecado e miséria. Portanto, embora na Escritura a eleição (ἐκλογή) seja vista como separação das pessoas do mundo (Gn 12.1; Dt 7.6; 30.3; Jr 29.14; 51.45; Ez 11.17; Os 11.1; At 2.40; Fp 2.15; IPe 2.9), e o número dos eleitos seja geralmente representado como sendo muito pequeno (Mt 7.14; 22.14; Lc 12.32; 13.23, 24), não obstante, nessa assembléia eleita (ἐκκλησία) o mundo está sendo salvo. Não apenas umas poucas pessoas do mundo, mas o próprio mundo é o objeto do amor de Deus (Jo 3.16, 17; 4.42; 6.33; 12.47; 2Co 5.19). Em Cristo, todas as coisas, no céu e na terra, são reconciliadas com Deus, e, nele, todas elas são reunidas em um (Ef 1.10; Cl 1.20). O mundo, que foi criado pelo Filho, também é predestinado para

[184] P. van Mastricht, *Theologia,* III, 3, 8; J. Heidegger, *Corpus theologiae,* V, 30.
[185] Agostinho, *Enchiridion,* 100.
[186] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 23, art. 1, ad. 3.
[187] J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 18,43.

o Filho como seu herdeiro (Cl 1.16; 2Pe 3.13; Ap 11.15). Dessa maneira, não é um ajuntamento fortuito de coisas, mas um todo orgânico, que é conhecido por Deus em eleição e salvo pela redenção realizada por Cristo. "Um mundo reconciliado será liberto de um mundo hostil. A igreja sem mancha e sem ruga, reunida de todas as nações e destinada a reinar para sempre com Cristo, é ela mesma o país dos abençoados, a terra dos vivos.'"[88] Precisamente porque o objeto da eleição é um organismo perfeito, a eleição só pode ser concebida como um decreto de Deus fixo e específico. Em um ajuntamento, o número de suas partes é totalmente secundário. Mas um organismo deve, por sua própria natureza, estar baseado em medida e número. Deus escolheu Cristo para ser a cabeça e a igreja para ser seu corpo; juntos, eles devem crescer e se desenvolver em uma "pessoa" plenamente madura, em quem todo membro tem seu próprio lugar e cumpre seu próprio papel. A eleição é a "idéia" divina, o projeto eterno do templo do qual ele é o supremo construtor e arquiteto. Todas as coisas são subordinadas e subservientes à construção desse templo. Assim como todos os decretos de Deus culminam no decreto da glorificação de Deus, assim também toda a História do mundo e da humanidade trabalha para a vinda do reino de Deus. "Até mesmo aqueles que não são cidadãos desse reino", diz Calvino, "nascem para a salvação dos eleitos".[189] Criação e queda, preservação e governo, pecado e graça, Adão e Cristo - tudo contribui, cada um ao seu próprio modo, para a construção desse edifício divino, e esse edifício é construído para a honra e para a glorificação de Deus. "Tudo é vosso, e vós, de Cristo, e Cristo, de Deus" (1 Co 3.22-23 KJV).

[188] Agostinho, *On Christian Doctrine,* III, 34; W. Perkins, *Works,* I, 770; W. Twisse, *Vindiciae gratiae,* I, 312.
[189] J. Calvino, *CR,* XXXVI, 360 (Reid, 177); A. Polanus, *Syn. theol.,* 252.

8

CRIAÇÃO

A doutrina da criação, que afirma a distinção entre o Criador e sua criatura, é o ponto de partida da verdadeira religião. Não há existência sem Deus, e o Criador só pode ser conhecido por meio da revelação. A religião bíblica rejeita tanto a emanação panteísta quanto o dualismo maniqueísta, embora cada um deles tenha tido seus proponentes cristãos e filosóficos. Juntamente com as explicações materialistas do universo, eles não têm caráter científico, mas são cosmovisÕes religiosas mascaradas de ciência. Os sofisticados sistemas filosóficos de Schelling, Hegel, Schopenhauer e outros não satisfazem a necessidade religiosa humana e são permeados de contradições internas. Para eles, todas as igrejas cristãs confessam simplesmente "Creio em Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra ". Essa criação é apropriadamente chamada de ex nihilo, *'do nada ", preservando, assim, a distinção essencial entre o Criador e o mundo e a contingência do mundo em sua dependência de Deus. O Deus trino é o autor da criação, e não um intermediário. As obras de Deus são indivisíveis, embora seja apropriado distinguir uma economia de tarefas na Divindade, de modo que o Pai é chamado de sua causa primária, o Filho é visto como aquele por meio de quem todas as coisas são criadas e o Espírito Santo como a causa imanente da vida e do movimento no universo. A Escritura relaciona a criação, de forma especial, ao Filho, por meio das categorias de Sabedoria e Logos. O Filho é o Logos por meio de quem o Pai cria todas as coisas. Todo o mundo é a realização de uma idéia de Deus. A criação procede* do *Pai por meio do Filho e* no *Espírito, de forma que, no Espírito e por meio do Filho, ela possa voltar ao Pai. A criação também significa que o tempo começou: somente Deus é eterno. Como criaturas, estamos necessariamente* no tempo, *e a especulação sobre realidadepré-temporal ou extra-temporal é especulação inútil. O propósito e o objetivo da criação devem ser encontrados somente na vontade e na glória de Deus. É especialmente na tradição reformada que a honra e a glória de Deus se tornam o princípio fundamental de toda doutrina e conduta. Uma doutrina da criação é o alicerce da cosmovisão bíblica e cristã. A criação não deve ser deificada*

nem desprezada, mas, como o "teatro da glória de Deus deve ser desfrutada e usada com ponderação. Ela é a boa *criação de Deus.*

[250] A realização do conselho de Deus começa com a criação. A criação é o ato inicial e o fundamento de toda a revelação divina e, portanto, também o fundamento de toda a vida religiosa e ética. O relato veterotestamentário da criação é de uma beleza tão sublime que não apenas não tem igual, mas todos os pensadores, inclusive os cientistas naturais, como [Georges] Cuvier e [Alexander] von Humbolt, competem em exaltá-la. "A primeira página do documento mosaico é de maior conseqüência do que todos os volumes escritos pelos cientistas e filósofos naturais" (Jean Paul).[1] Subseqüentemente, o [ato de] criação vem à tona repetidamente ao longo da história da revelação.

Desde o primeiro momento, a verdadeira religião se distingue de todas as outras religiões pelo fato de construir a relação entre Deus e o mundo, inclusive o ser humano, como a relação entre Criador e criatura. A idéia de uma existência independente de Deus não ocorre em nenhum ponto da Escritura. Deus é a causa única, exclusiva c absoluta de tudo o que existe. Ele criou todas as coisas por sua palavra e por seu Espírito (Gn 1.2, 3; SI 33.6; 104.29, 30; 148.5; Jó 26.13; 33.4; Is 40.13; 48.13; Zc 12.1; Jo 1.3; Cl 1.16; Hb 1.2; *etc.).* Não havia substância ou princípio de qualquer tipo em oposição a ele. Nenhum material que o prendesse, nenhuma força que circunscrevesse sua liberdade. Ele fala e as coisas vêm à existência (Gn 1.3; SI 33.9; Rm 4.17). Ele é o proprietário irrestrito do céu e da terra (Gn 14.19, 22; SI 24.1, 2; 89.11; 95.4, 5). Não há limite para seu poder, ele faz tudo o que lhe agrada (Is 14.24, 27; 46.10; 55.10, 11; SI 115.3; 135.6). "Dele, por ele e para ele são todas as coisas" (Rm 11.36; ICo 8.6; Hb 11.3). O mundo é produto de sua vontade (SI 33.6; Ap 4.11), a revelação de suas perfeições (Pv 8.22s.; Jó 28.23s.; SI 104.1; 136.5s.; Jr 10.12) e encontra seu objetivo em sua glória (Is 43.16ss.; Pv 16.4; Rm 11.36; 1 Co 8.6).

Esse ensinamento da criação, que ocupa um lugar preeminente e central na Escritura, não é, porém, apresentado como uma explicação filosófica do problema da existência. Muito certamente, ele também se oferece como uma resposta à questão da origem de todas as coisas. Apesar disso, sua importância é fundamentalmente religiosa e ética. Nenhuma relação correta com Deus é concebível sem essa base. Ela nos coloca na posição correta em relação a Deus (Êx 20.11; Dt 10.12-14; 2Rs 19.15; Ne 9.6). Ela, portanto, tem valor prático eminente, servindo para mostrar a grandeza, onipotência, majestade, bondade, sabedoria e amor de Deus (SI 19; Jó 37; Is 40). O ensinamento da criação, portanto, forta-

[1] Nota do organizador: Jean Paul Friedrich Richter (1763-1825), mais comumente conhecido simplesmente como Jean Paul por causa de seu herói Jean-Jacques Rousseau, foi um popular novelista alemão que influenciou significativamente o Movimento Romântico alemão e o historiador e escritor escocês Thomas Carlyle (1795-1881). Em vista da tendência de Jean Paul em direção ao panteísmo natural, é ainda mais notável que Bavinck o cite aqui no início de seu capítulo sobre a criação. Para uma discussão de Jean Paul como um novelista pré (romântico), veja Alan Menhennct, *The Romcmtic Movement* (Londres: Croon Hclm; Totowa, N. J.: Barnes & Noble, 1981), 172-85.

lece a fé das pessoas, confirma sua confiança em Deus e é uma fonte de consolo em seu sofrimento (SI 33.6s.; 65.5ss.; 89.11; 121.2; 134.3; Is 37.16; 40.28s.; 42.5; *etc.).* Ele inspira louvor e gratidão (SI 136.3ss.; 148.5; Ap 14.7), induz à humildade e à mansidão e faz que as pessoas sintam sua pequenez e insignificância diante de Deus (Jó 38.4s.; Is 29.16; 45.9; Jr 18.6; Rm 9.20).

A CRIAÇÃO E SUAS ALTERNATIVAS RELIGIOSAS: PANTEÍSMO E MATERIALISMO.

[251] A doutrina da criação é conhecida somente a partir da revelação e é entendida pela fé (Hb 11.3). Como sabemos, o ensinamento católico afirma que ela também pode ser descoberta a partir da natureza pela razão[2] c o Concílio Vaticano até mesmo elevou essa doutrina ao *status* de dogma.[3] Mas a história das religiões e a filosofia não dão apoio a essa alegação. O Islã, de fato, ensina uma criação a partir do nada, mas pegou essa doutrina do Judaísmo e do Cristianismo.[4] As cosmogonias pagãs, que são, ao mesmo tempo, teogonias, são todas politeístas. Todas elas admitem a existência de uma matéria primordial, quer seja entendida como caos, um princípio pessoal, um ovo cósmico ou qualquer outra coisa semelhante. Finalmente, elas tendem a ser ou emanacionistas, de modo que o mundo é uma emanação de Deus, ou evolucionistas, de modo que o mundo se torna ainda mais divino, ou dualista, de forma que o mundo é um produto de dois princípios antagônicos.[5] Nem mesmo o Gênesis Caldaico *[Enuma Elish],* que, nesse aspecto, oferece surpreendentes paralelos com o Antigo Testamento, é uma exceção a essa regra. Ele também é uma teogonia e tem Bel formando o mundo a partir de Tiamat, que, caoticamente, armazena todas as coisas dentro de si mesma.[6] A filosofia grega busca materialisticamente a origem das coisas em um elemento material (escola ioniana; atomistas), ou, panteisticamente, no ser eterno imutável (escola eleática), ou no eterno tornar-se (Heráclito, Stoa). Nem mesmo Anaxágoras, Platão e Aristóteles se colocaram acima de um dualismo entre espírito e matéria. Deus, para eles, não é um criador, mas um modelador do mundo (*demiurgos*). Embora os escolásticos às vezes afirmassem que Platão e Aristóteles ensinavam uma criação a partir do nada, essa interpretação foi corretamente rejeitada por outros - Boaventura, por exemplo.[7] Os gregos conheciam uma *physis* (natureza), um *kosmos* (mundo),

[2] T. de Aquino, *Sent.,* II, dist. 1, q. 1, art. 2; *idem, Contra Gentiles,* II, 15; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit verteidigt* (Miinster: Theissing, 1863), II, 795s.; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 5, 6; J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie, 2".* ed. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V,64s.

[3] "Dogmatic Constitution, *Deifilius,* on the Catholic Faith", c. 2, cânone 2, in *Documents ofVatican Council I, 1869-1870,* selecionado e traduzido por John F. Broderich (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971).

[4] O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie undNaturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879), I, 426s.

[5] O. Zõckler, "Schöpfung und Erhaltung der Welt", *PRE*[3]. XVII, 681-704.

[6] H. H. Kuyper, *Evolutie ofRelatie* (Amsterdã: Hõveker & Wormscr, 1903), 37, 38, 117s.; cf. também c. 10 (abaixo): "Terra: O jMundo Material", inclusive a discussão *Ao Enuma Elish.*

[7] Boaventura, *Sent.,* II, dist. 1, p. 1, art. 1, q. 1; cf. J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 29, 30.

mas não uma *kitsis* (criação). O Cristianismo obteve uma vitória sobre essa teogonia e cosmogonia pagãs cm sua controvérsia com o Gnosticismo, que, para explicar o pecado, afirmava a existência de um deus inferior ao lado da divindade suprema, ou um *hylê* (matéria) eterno. As explicações pagãs da origem das coisas, porém, vieram à tona também em séculos cristãos. Já se afirma em Sabedoria de Salomão 11.17 que a mão toda poderosa de Deus "criou o mundo a partir da matéria sem forma" (*amorphos hylê*) e a mesma expressão ocorre em Justino, Mártir.[8] Mas, a esse respeito, Justino tem em mente a posteriormente chamada *creatio secunda* e, em outro texto, também ensina expressamente a criação da matéria.[9] Assim como o Gnosticismo emergiu no século 2, assim também, depois do Concílio de Nicéia, surgiu o Maniqueísmo, que de maneira semelhante explicou o pecado, admitindo a existência de um ser maligno original além do Deus verdadeiro.[10] Esse dualismo foi amplamente disseminado no Cristianismo, alcançando até mesmo os priscilianos na Espanha, e novamente surgindo nos tempos medievais entre os bogomils e os cátaros.

Não apenas o dualismo, mas também o panteísmo ganhou seus adeptos. Sob a influência do neoplatonismo, Pseudo-Dionísio ensinou que as idéias e arquétipos de todas as coisas existiam eternamente em Deus, cuja bondade superabundante o moveu a conferir realidade a essas idéias e a comunicar-se com suas criaturas.[11] Em suas criaturas, Deus, por assim dizer, emergiu de sua unicidade, multiplicando-se e derramando-se sobre elas,[12] de modo que Deus é o ser universal,[13] a própria existência de todas as coisas.[14] Mas ele acrescenta que Deus mantém sua unidade[15] e é tudo em todos na medida em que é a causa de tudo.[16]

As mesmas idéias ocorrem em Erigena. Embora ele repetida e expressamente ensine a criação a partir do nada,[17] o que torna seu sistema panteísta é a forma como ele relaciona as quatro naturezas entre si. A primeira natureza, que cria e não é criada, isto é, Deus, pelo pensamento produz a partir do nada, de dentro de si mesmo, as idéias e formas de todas as coisas na Palavra divina.[18] Essa Palavra é a segunda natureza, que é criada e cria. A segunda natureza é natureza criada *(natura creata)* porque é produzida por Deus e é criativa *(creatrix)* porque ela mesma é a causa e potência do mundo real. Essa segunda natureza não é real e substancialmente distinta da terceira natureza - o mundo dos fenômenos, que é criado e não cria: a primeira é a causa, esta é o efeito, mas trata-se do mesmo

[8] Justino, Mártir, *Apology,* I, 10 e 59.

[9] Justino, Mártir, *Dialogue with Tripho.* 5; *idem, HortatoryAddress to the Greeks*, 23; K. G. Semisch, *Justin Martyr: His Life, Writings, and Opinions* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1843), II, 336.

[10] Veja Agostinho, *The Writings against the Manicheans,* vol. 4 de *NPNF* (*1*); cf. K. Kessler, "Mani, Manichaer", *PRE*[3], XII, 193-228.

[11] *Pseudo-Dionísio The Divine Names, c.* 4, 10.

[12] *lbid.,* e. 2,10.

[13] *lbid.*, c. 5,4.

[14] *lbid.*, *The Celestial Hierarchy,* c. 4, 1.

[15] *Ibid., The Divine Names,* c. 2, 11.

[16] *lbid., The Celestial Hierarchy,* c. 5, 8.

[17] John Scotus Erigena, *On the Division ofNature,* livro III, V, 24, 33.

[18] *Ibid.,* III, 14, 17.

mundo visto, em um momento, na eternidade da Palavra de Deus e, depois, na temporalidade do mundo.[19] É o próprio Deus que, primeiro, nas idéias, cria a si mesmo, depois flui para suas criaturas e se torna tudo em todos para, finalmente, retornar a si mesmo na quarta natureza, que não cria e não é criada.[20] E a causa desse processo é a bondade de Deus,[21] seu ímpeto de se tornar todas as coisas.[22]

Fora do mundo cristão, o panteísmo foi propagado pelos filósofos Avicena (1036) e Averroes (1198); [entre os muçulmanos] pelo sufismo, que interpretou o universo como uma emanação de Deus; e entre os judeus pela Kabala.[23] Perto do fim dos tempos medievais e do alvorecer da era moderna, todas essas idéias panteístas, dualistas, emanacionistas circulavam livremente entre místicos, tcosofistas c anabatistas, como [Joachim de] Fiore, Amalric de Bena, os Irmãos do Espírito Livre, os Libertinos, [Mestre] Eckhart, Tauler, Serveto, Frank, Schwenkfeld, Bruno, Paracelso, Fludd, Weigel e Bõhme. Até mesmo o socianismo só ensinava uma criação a partir da matéria sem forma (*amorphos hylê),*[24] posicionando, assim, abstratamente, o finito e o infinito lado a lado e um contra o outro, de tal modo que o primeiro não pode, possivelmente, ser o efeito do segundo.

O panteísmo foi, porém, novamente restaurado à posição de honra na moderna filosofia de Spinoza. Em sua opinião, a substância é eterna e necessariamente a causa eficiente e imanente do mundo; o mundo é a explicação do ser divino, e particulares são os modos pelos quais os atributos divinos de pensamento e extensão são determinados de maneira particular.[25]

Perto do fim do século 18, essa filosofia encontrou cada vez mais aceitação e foi elevada, por Schelling e Hegel, como *o* sistema do século 19. A doutrina bíblica da criação foi totalmente rejeitada. Fichte escreveu: "A aceitação de uma criação é o erro básico de toda metafísica falsa e de todo ensino religioso falso e particularmente o princípio principal do Judaísmo e do paganismo".[26] Schelling chamou a criação a partir do nada de "cruz para o intelecto" e firmemente se opôs a ela.[27] Em seu primeiro período, ele ensinou uma identidade absoluta entre

[K] *Ibid.,* III, 8.

[70] *Ibid.,* III, 4, 20.

[2l] *Ibid.,* m, 2,4,9.

[22] *Ibid., I, 12.*

[13] A. Stõckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelallers* (Mainz: Kirchhcim, 1864-1866), II, 28,92, 181,237.

*[4] O. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammentwicklung des christlichen Geistes* (Kiel: C. SchrOder, 1847), 482.

[25] B. Spinoza, *Ethics,* parte I.

[26] J. G. Fichte, *Die anweisung zum seligen Leben* (Londres: Trübner, 1873), 160. Nota do organizador: uma nova edição alemã desta obra foi publicada em 1970 por Meiner, em Hamburgo. O ensaio também é encontrado em J. G. Fichte, *Characteristics of lhe PresentAge: The Way towards lhe BlessedLife: Or, lhe Doctrine ofReligion* (Washington, D. C.: University Publications of America, 1977). Para uma discussão do ensaio de Fichte, veja H. Berkhof, *Two Hundred Years ofTheology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-28.

" F. W. J. Schelling, *Werke,* 1/2, 44s.; 1/8, 62s. Nota do organizador: as referências de Bavinck a Schelling, que são obras incorporadas na nova edição não revisada, mas resumida e repaginada de *Ausgewàhlte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), serão citadas com o título completo da obra e também com a referência original de Bavinck. Como esta não é uma edição original das obras da *Sümmlichte Werke* (Stuttgart e Augsburgo: J. G. Cotta'scher, 1856-1861) de Schelling, os escritos não incluídos na nova edição serão citados como *Werke,* usando a referência original de Bavinck.

Deus e o mundo. Os dois são relacionados entre si como essência e forma: são a mesma coisa, mas vistos por perspectivas diferentes. Deus não é a causa do Tudo, mas o próprio Tudo, e o Tudo, conseqüentemente, não é um processo de tornar-se, mas algo que existe eternamente, *en kai pan*.[28] Mas em seu período posterior, graças a Baader, ele foi influenciado por Bõhme e, assim, pela Kabala e pelo neoplatonismo, e começou a buscar o fundamento do mundo na natureza escura de Deus. Teogonia e cosmogonia estão intimamente relacionadas. Assim como Deus se ergue de seu estado indiferenciado - pela oposição dos *principia,* natureza (*ürgrund, Ungrund,* escuridão) e intelecto (palavra, luz) - ao nível de Espírito, amor e personalidade, assim também esses três são simultaneamente as potências do mundo. A natureza escura em Deus é o princípio de confusão ccga, da matéria e do fundamento do mundo criado porque é o caos e tem caráter caótico. Mas também está em atividade neste mundo a potência do intelecto divino, que nele introduz luz, ordem e regularidade. Deus, entretanto, manifesta-se como Espírito no espírito da humanidade e alcança plena personalidade no espírito da humanidade.[29]

Hegel, também, abertamente reconheceu sua adesão ao panteísmo, não o panteísmo que considera as coisas finitas em si como Deus, mas no panteísmo que, no finito e acidental, vê a aparência da idéia absoluta, fossilizada, da inteligência congelada.[30] Esse panteísmo passou da filosofia para a teologia. Schleiermacher rejeitou a distinção entre criação e providência e considerou como indiferente a questão de o mundo ter uma matéria temporal ou eterna, desde que a dependência absoluta que todas as coisas têm de Deus fosse mantida.[31] Semelhantemente, em Strauss, Biedermann, Schweizer e outros, Deus é nada mais que a causa eterna imanente e o fundamento do mundo.[32]

Juntamente com esse panteísmo também emergiu um materialismo que procura os elementos finais de toda a existência nos eternos (sem começo) e indestrutíveis átomos materiais, e tenta explicar todos os fenômenos de todo o universo à luz de processos atômicos de separação e união mecânica e química de acordo com leis fixas. Esse materialismo tem suas raízes na filosofia grega, foi

[28] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* III, 13s. ("Darstellung meines Systems der Philosophie". *Werke* 1/4, 117s); *idem, Werke*, 1/5, 24s., 365s., 373s.; *idem, Ausgewählte Werke,* III, 698ss. ("System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere", *Werke,* 1/6, 174).

[29] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* IV, 303s., 698s. ("Philosophische Untersuchungen iiber das Wesen der menscblichen Freiheit und die dainit zusammenhängenden Gegenstände", *Werke,* 1/7, 359ss.); *idem, Werke, U/2,* I03s.; II/3, 262s.

[30] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke,* vol. 9 (Stuttgart: F. Frommann, 1958), 49-54 (*System der Philosophie,* parte 2: *Die Naturphilosophie,* §§247-51: "Begriff der Natur", *Werke,* VII, 23s.). Nota do organizador: quando possível, as referências aos escritos de Hegel serão citadas da moderna edição de Stuttgart ou uma tradução inglesa. O título da obra de Hegel e a citação original de Bavinck da *Werke* de Hegel serão dados entre parênteses.

[31] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. Macintosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §§36,41.

[32] "D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-1841), I, 656s.; A. E. Biedermann, *ChristlicheDogmatik* (Zurique: Füssli, 1869), §§646ss.; A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre* (Leipzig: Hirzel, 1877), §71; O. Pflcíderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §84; J. H. Scholten, *Dogmatices christianae initia,* 2ª. ed. (Lion: P. Engels, 1858), 111; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: van Kampen, 1894-1895), II, 174.

reintroduzido em tempos modernos por Gassendi e Descartes e foi defendido pela filosofia britânica e francesa do século 18. Ele apareceu no século 19 não como fruto de estudo científico, mas como produto de reflexão filosófica em Feuerbach, que pode ser chamado de pai do materialismo na Alemanha. Depois de 1850, como resultado de uma variedade de causas incidentais, ele encontrou aceitação pelo menos por algum tempo entre cientistas naturais como Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe e Haeckel.[33]

[252] É preciso dizer, antes de tudo, que nem o panteísmo nem o materialismo é resultado de ciência exata, mas de filosofia, de uma visão de mundo, de sistemas de crença. Nem um nem outro é "conhecimento" no sentido estrito da palavra. Admito que o materialismo adora fazer-se de ciência exata, mas pode-se demonstrar facilmente que, tanto histórica quanto logicamente, ele é fruto do pensamento humano, uma questão do coração e da mente humana. A origem e o fim de todas as coisas está fora dos limites da observação e da investigação humana. A ciência pressupõe existência e se apóia no fundamento daquilo que foi criado. Nesse sentido, o panteísmo e o materialismo estão na mesma posição que o teísmo, que reconhece a origem misteriosa das coisas. A única questão, portanto, é se o panteísmo e o materialismo podem substituir esse mistério por uma explicação inteligível. Essa necessidade é bem conhecida por ambos, pois ambos rejeitam a doutrina da criação por causa de sua incompreensibilidade e a interpretam como uma "cruz para o intelecto". Será que o panteísmo e o materialismo realmente satisfazem mais o intelecto que o teísmo e, portanto, merecem preferência? Na verdade, na história da humanidade, ambos os sistemas repetidamente reapareceram e novamente foram abandonados. Eles foram tão freqüentemente submetidos a críticas sérias e eficazes que ninguém, agora, pode aceitá-los exclusivamente porque eles satisfazem o intelecto. Outros motivos desempenham o papel principal aqui. Se o mundo não se originou por um ato de criação, então certamente deve haver alguma outra explicação. E, nesse caso - excluindo o dualismo - há apenas duas opções disponíveis aqui: ou se explica a matéria a partir da mente, ou a mente a partir da matéria. Panteísmo e materialismo não são opostos puros. Em vez disso, são os dois lados da mesma moeda. Constantemente se misturam um ao outro e só diferem no fato de que abordam o mesmo problema por direções opostas. Por isso, ambos recebem as mesmas objeções.

O panteísmo, confrontando a transição do pensamento para o ser, da idéia para a realidade, da substância para os modos, não produziu nada que se pareça com uma solução. De fato, ele assumiu várias formas e descreveu essa transição com nomes diferentes. Ele concebe a relação de Deus com o mundo como a de *en kai pan* ("um e muitos"), de natureza em formação e natureza já nascida *(natura naturans* e *natura naturata),* de substância e modos, de existência e aparência, do universal e do particular, das espécies e espécimes, do todo e suas partes, de idéia e objetificação, do oceano e suas ondas, e assim por

[33] F. A. Lange, *Geschichle des Materialismus,* 8ª. ed. (Leipzig: Baedekker, 1908).

diante; mas em todas essas palavras ele nada tem a dizer sobre a relação. Pela perspectiva panteísta, não se pode compreender como o "ser" emergiu do "pensamento", como a multiplicidade veio da unidade, como a matéria procedeu da mente. Isso ficou abundantemente claro a partir dos sistemas de Schelling e Hegel. Certamente não havia falta de palavras nesses sistemas [como ilustram as seguintes frases características]: A idéia assume forma, encarna-se, objetiva-se, passa para outro modo de existência; separa-se e se diferencia; ela livremente decide se libertar e se realizar, transformar-se em seu oposto.[34]

Essa solução, porém, provou ser tão insatisfatória tanto para Schelling quanto para Hegel que eles freqüentemente falavam de um "afastamento" ou "deserção" do absoluto, pelo qual o mundo se originou.[35] Não é de admirar, portanto, que Schelling, em seu segundo período, e também Schopenhauer, von Hartmann c outros, tenham dado primazia à vontade e concebido o Absoluto primariamente como natureza, vontade e impulso. A identidade panteísta de pensamento e ser provou ser um erro, principalmente porque "Substância", a "Idéia", o "tudo", ou o que quer que o panteísmo possa designar como Absoluto não é uma plenitude de ser, mas potencialidade pura, uma abstração sem conteúdo, um mero nada. E essa é, supostamente, a explicação para as riquezas do mundo, para a multiplicidade existente! Acreditem os que quiserem! Kleutgen, portanto, acerta precisamente o alvo quando escreve: "A diferença entre a especulação panteísta e a teísta [...] é esta: enquanto a primeira, partindo de pressupostos - tão obscuros quanto improváveis - sobre o ser divino, termina em clara contradição, a segunda, partindo de um conhecimento seguro das coisas finitas, alcança compreensão cada vez mais sólida, até que encontra o Incompreensível, não se perdendo no fato de que Aquele que ela reconhece como o Autor eterno e imutável de todas as coisas está muito acima de nossos processos de pensamento em sua essência e em suas obras".[36]

No caso do materialismo, a origem das coisas permanece, semelhantemente, inexplicada. Enquanto o panteísmo retrata o universo como procedendo de um princípio básico e, portanto, preferivelmente, apresenta-se hoje como monismo,[37] o materialismo admite uma multiplicidade de "princípios". Mas, de

[34]F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, I, 386s. ("Idccn zu einer Philosophie der Natur, Einleitung", *Werke,* 1/2, 62s.); *idem, Ausgewählte Werke,* III, 119s., 153s. ("Bruno oder über das göttliche und natürlichc Princip der Dinge"), *Werke,* 1/4,223s.; 257s.; G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of Logic (with the Z.usàtze),* trad. T. F. Geraets *et al.* (Indianápolis e Cambridge: Hackett, 1991), 306, 7; *idem, Hegels` Philosophy of Nature,* trad. M. J. Petry (Londres e Nova York: Allen Unwin, Humanities Press, 1970). Nota do organizador: as referências de Bavinck são a Hegel, *Werke,* VI, 413ss.; VII, 23ss., que inclui §§243ss (provavelmente até o §252) de Hegel, *System der Philosophie,* encontrado nos volumes 8-10 de *Sämtliche Werke* (Stuttgart: F. Frommann, 1958).

[35]F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* III, 614ss. ("Philosophie und Religion", *Werke,* 1/6, 38s.); G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* trad. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson (Londres: Kegan Paul, Trench & Trübner, 1895), II, 311-12 *(Werke,* XII, 177).

[36]J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit, II, 884.*

[37]Sobre panteísmo, veja H. Ulrici, "Pantheismus", *PRE',* 64-77; M. Ileinze, "Pantheismus", *PRE*[3], XIV, 627-41; J. I. Doedes, *Inleiding tot de I.eer van God* (Utrccht: Kemink, 1870), 6ls.; C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte* (Amsterdã: Gebhard, 1857), c. 1; A. Pierson, *Bespiegeling, Gezag, en Ervaring* (Utrecht: Kemink, 1885), c. 1; W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 205s.; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* II, 73ss.; A. Kuyper, "Pantheism's Destruction of Boundaries", *Methodist*

acordo com o materialismo, esses "princípios" básicos de todas as coisas nada mais são do que partículas indivisíveis de matéria. Ora, se os proponentes dessa cosmovisão se mantivessem fiéis a essa sua tese fundamental, eles não teriam justificativa para atribuir a esses átomos um só predicado metafísico e transcendente. Sobre a posição materialista, corretamente considerada, não é permissível falar em "eternidade", "não-criação", "a indestrutibilidade dos átomos", ou nem mesmo em "matéria" e "energia". Se alguém disser que o mundo se originou de átomos materiais, deve permanecer fiel a essa posição. Os átomos, afinal, como são elementos do mundo empírico, só podem ter propriedades empíricas, e não metafísicas. O conceito de átomo, por definição e como tal, de nenhuma maneira implica que ele é eterno e indestrutível. Aqueles que consideram os átomos como sendo os "princípios" básicos de toda a existência se afastam do caminho da especulação e da metafísica e devem, empiricamente, explicar o mundo apenas a partir desses átomos empíricos. O materialista só pode dizer que a experiência ensina que os átomos não vêm à existência nem deixam de existir, mas não tem garantia, porém, para falar da natureza metafísica e das propriedades metafísicas dos átomos. A ciência natural, à qual o materialista sempre recorre, tem a ver com o que é finito, relativo, com a natureza e seus fenômenos; ela sempre parte da natureza, admite-a como um dado, e não pode penetrar naquilo que está por trás dela. Nesse momento ela deixa de ser física e se torna metafísica. Mas o materialismo não é fiel a si mesmo quando imediatamente atribui aos átomos todos os tipos de propriedade que não são parte do próprio conceito e não são ensinados pela experiência. O materialismo, portanto, não é uma ciência exata, nem fruto de rigorosa pesquisa científica, mas uma filosofia que é edificada sobre a negação de toda filosofia. Ele é inerentemente autocontraditório, rejeita tudo o que é absoluto e faz que os átomos sejam absolutos; nega a existência de Deus e deifica a matéria.

Pode-se afirmar isso em termos ainda mais fortes: se o materialismo quer explicar todas as coisas a partir da matéria, ele carece de toda garantia para falar em átomos. Os átomos nunca foram observados. Ninguém jamais os viu; a pesquisa empírica nunca os trouxe à luz. Eles são originalmente de uma natureza metafísica e por essa razão devem ser contrabandeados para o materialismo. Além disso, como substâncias metafísicas, são alcançados por uma antinomia que não foi resolvida por ninguém. Eles são materiais e (como somos informados) ao mesmo tempo são indivisíveis, imutáveis, infinitos em número, eternos e indestrutíveis. E, além de tudo isso, se a matéria em si - a matéria admitida como o princípio que explica todo o universo - fosse pelo menos conhecida e compreensível! Mas exatamente a essência e a natureza da matéria são as coisas mais misteriosas de todas. Elas fogem totalmente à nossa capacidade cognitiva.

Review 52 (1893): 520-35, 762-78; I. vart Dijk, *Aesthetisch een ethische Godsdienst, in* vol. 1 de *Gesamme/ien Schriften* (Groningen, 1895); P. H. Hugenholtz, *Ethische Pantheisme* (Amsterdã: van Holkema & Warendorff, 1903); A. Bruining, "Pantheisme of Theisme", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 433-57. Nota do organizador: Bavinck acrescenta que esse último artigo foi oposto por De Graaf, *op. cit.,* 165-210, o que é, provavelmente, uma referência à mesma revista, *Teylers Theologische Tijdschrift.*

É mais fácil para nós conceber e imaginar a natureza do espírito que a natureza da matéria. Matéria é uma palavra, um nome, mas não sabemos o que ela significa. Encaramos aqui um mistério tão grande quanto a existência do espírito, que, por causa de sua incompreensibilidade, é rejeitada pelo materialismo. Porém, se admitirmos que os átomos existem e que são eternos e imutáveis, ainda não teremos feito nada para explicar o mundo por esse pressuposto. *Como* o mundo se originou desses átomos? Se o mundo que agora existe teve um começo, deve haver uma causa pela qual os átomos foram colocados em movimento, e no tipo de movimento que resultou no presente mundo. Mas esse movimento não pode ser explicado a partir da matéria, pois toda matéria é, por natureza, inerte e só entra em movimento como resultado de um impulso vindo de fora. O materialismo, porém, não pode aceitar um primeiro motor que existe independentemente da matéria. Assim, o materialista não tem escolha senão também declarar que movimento, mudança, ou com [Heinrich] Czolbe, até mesmo este mundo existente tem de ser absoluto e eterno (como o átomo).

O materialismo se envolve em contradições ainda maiores: confunde o físico com o metafísico, toma-se com ser, mutabilidade com imutabilidade, tempo com eternidade, e fala de espaço infinito, tempo infinito e um mundo infinito, como se isso não fosse a contradição mais absurda. Finalmente, tem-se mostrado, repetidamente e por vários partidos, que o materialismo permanece totalmente incapaz de explicar como átomos puramente materiais, e, portanto, inconscientes, inanimados, sem liberdade e sem objetivo podem produzir esse mundo espiritual de vida, consciência, propósito, religião, moralidade e assim por diante, que certamente se impõe sobre nossa consciência interior com não menos força que o mundo físico se impõe sobre nossos sentidos. E parece que, pouco a pouco, essas críticas estão começando a ter algum impacto sobre os próprios materialistas. O materialismo que surgiu do panteísmo no século passado está cada vez mais voltando ao panteísmo e até mesmo incorporando uma variedade de elementos místicos. A "força da vida", que por um longo tempo foi rejeitada, mais uma vez tem seus defensores. Os átomos são, agora, retratados como sendo vivos e animados. Haeckel novamente fala de um "espírito em todas as coisas", de uma "força divina", um "espírito que se move", uma "alma mundial" que habita todas as coisas. Nesse monismo panteísta ele está procurando a conexão entre religião e ciência. Mas, ao fazer isso, o próprio materialismo está admitindo abertamente sua impotência para explicar o mundo: em seu empobrecimento, o mecanismo dos átomos novamente clama pela ajuda de um princípio dinâmico.[38]

[38] Sobre o materialismo, além de M. Heinze, "Materialismus", *PRE*[3], XII, 414-24, e da literatura citada ali, veja C. Gutberlet, *Der mechanisme Monismus: eine Kritik der modernen Welianschanung* (Paderborn: F. Schoningh, 1893); W. Ostwald, *Die Uberwindung des wissenschaftliche Materialismus* (Leipzig: Veit, 1895); J. Reinke, *Die Welt ais That,* 4 vols. (Berlim: Paetel, 1905); M. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung: Eine Rede,* 2ª. ed. (Leipzig: Barth, 1904); T. Lipps, *Naturwissenschaft, und Weltamchauung* (Hcidclberg: C. Winter, 1906); R. Otto, *Naturalitische und religiõse Weltansicht* (Tübingen: H. Laupp, 1905); A. Kuyper, "Evolution", *Calvin Theological Journal* 31 (1996): 11-50; H. Bavinck, "Evolutie", in *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 105-21. Nota do organizador: uma tradução inglesa das opiniões de Bavinck sobre a evolução pode ser encontrada em seu "Creation or Development", *Methodist Review* 61 (1901): 849-74.

CREATIO EX N/H/LO

[253] Contra todos esses movimentos, a igreja cristã sempre afirmou harmoniosamente a confissão: "Creio em Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra". E, por "criação", ela se refere ao ato de Deus por meio do qual, por sua vontade soberana, ele trouxe todo o mundo da não-existência a uma existência que é distinta de sua própria existência. Esse é, de fato, o ensinamento da Sagrada Escritura. A palavra òãrã' originalmente significa separar, dividir ou cortar (usada no Piei para a derrubada de florestas, Js 17.15, 18) e formar, produzir, criar. Assim como a palavra holandesa *scheppen,* que originalmente significa "formar" (cf. o inglês "to shape"), a palavra hebraica cm si não implica que algo foi trazido à existência a partir do nada, pois ela é freqüentemente usada também para fazer referência às obras da providência (Is 40.28; 45.7; Jr 31.22; Am 4.13). Como usada no Salmo 104.30, *bãrW* é um sinônimo de c é intercambiável com *hãras,* *yãsar* e *lãsãh.* No entanto, ela difere desses termos pelo fato de que *bãrW é* sempre usada para denotar o "fazer" divino, c nunca é usada com referência à atividade humana, nunca é acompanhada por um acusativo da matéria com a qual algo é feito e, portanto, sempre expressa a grandeza e o poder das obras de Deus.[39] O mesmo é verdade sobre as palavras neotestamentárias *ktizein* (Mc 13.19), *poiein* (Mt 19.4), *phemelioun* (Hb 1.10), *katartizein* (Rom 9,22), *kataskeuazein* (Hb 3.3, 4) e *plassein* (Rm 9.20) e sobre a palavra latina *creare.* Essas palavras, por si mesmas, tampouco expressam a criação a partir do nada. A expressão "criar do nada", portanto, não é literalmente derivada da Escritura, mas acorre primeiro em 2 Macabeus 7.28, em que se afirma que Deus fez o céu e a terra e tudo o que há neles a partir da não-existência *{ouk ex ontõn epoiêsen;* Vulgata: *fecit ex nihilo).* Alguns estudiosos argumentam que essa expressão pode ser entendida no sentido estrito, e dão a ela uma interpretação platônica. Porém, é digno de nota que o autor não fala de *mê on,* isto é, um nada que não podia existir (*nihilum privativum),* uma matéria destituída de qualidade e forma, mas de *ouk on,* um nada que não existe (*nihilum negativum).* Além disso, também não é certo que o autor de Sabedoria de Salomão (11.17) tenha ensinado a eternidade de uma matéria sem forma. A passagem pode muito bem ser entendida como sc referindo à "criação secundária",[40] assim como no caso de Justino, Mártir.

Seja como for, a Escritura não deixa dúvida sobre o assunto em questão. Embora não use o termo "criação a partir do nada", ela claramente ensina isso. Alguns estudiosos certamente crêem que Gênesis 1.1-3, também, realmente procedeu de um caos original não criado. Eles argumentam que, como *br'st* (no início) está no estado construto, podem traduzir os versículos 1-3 do seguinte modo: "No princípio, quando Deus criou o céu e a terra - ora, a terra era sem forma e vazia - então Deus disse: 'Haja luz!'". Portanto, de acordo com essa

"Franz Delitzsch, *A New Commentciry on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 74.
[40] Agostinho, *et ed.,* in J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 44.

interpretação, o verso 2 pressupõe a existência de uma terra sem forma e vazia no ato criador de Deus.[41] Mas essa tradução não é aceitável.[42] No primeiro caso, a sentença adquire a extensão de um período, o que é raro em hebraico. Isso não é esperado imediatamente no início e não se encaixa no estilo de Gênesis 1 e coloca muita ênfase na criação da luz.[43] Além disso, o estado construto *bêrê^êt* ["no princípio", Gn 1.1] não requer essa tradução porque também ocorre na mesma forma sem sufixo ou genitivo em Isaías 46.10 (cf. Lv 2.12; Dt 33.21). Em terceiro lugar, seria estranho se, enquanto a cláusula inicial diria que Deus ainda tinha de criar o céu e a terra, a cláusula intermediária apelidasse o caos com o nome "terra" e não fizesse menção ao estado do céu. A isso devemos acrescentar que essa tradução, mesmo que fosse correta, de nenhuma maneira ensina a eternidade dessa terra desolada; na melhor das hipóteses, deixa a questão em aberto.

Esse panorama geral milita contra todo o espírito da narrativa da criação. Elohim não é apresentado em Gênesis 1 como um escultor cósmico que, à maneira humana, com matéria preexistente, produz uma obra de arte, mas como Aquele que, simplesmente falando, pronunciando uma palavra de poder, chama todas as coisas à existência.[44] Com essa interpretação, toda a Escritura concorda. Deus é o Todo-Poderoso, que é infinitamente mais exaltado que todas as criaturas e que trata suas criaturas de acordo com seu beneplácito soberano. Ele é o proprietário absoluto, o *qõnêh* do céu e da terra (Gn 14.19, 22), que faz tudo o que lhe agrada e cujo poder não tem limite. Ele fala e as coisas vêm à existência, ele ordena e elas acontecem (Gn 1.3; SI 33.9; Is 48.13; Rm 4.17). Além disso, todas as coisas, na Escritura, são repetidamente descritas como tendo sido feitas por Deus e sendo absolutamente dependentes dele. Ele criou todas as coisas, o céu, a terra, o mar e tudo o que está neles e acima deles (Êx 20.11; Ne 9.6; *etc.).* Tudo foi criado por ele (Cl 1.16, 17), existe somente por sua vontade (Ap 4.11) e é dele, por ele e para ele (Rm 11.36). Além disso, cm nenhum momento ou lugar existe a mais leve referência a uma matéria eterna sem forma. Somente Deus é eterno e imperecível. Somente ele está acima do processo de transformação e mudança. As coisas, ao contrário, têm começo e fim e estão sujeitas a mudança. [Na Escritura] isso é expresso em linguagem antropomórfica. Deus existia antes que as montanhas fossem formadas e seus anos não têm fim (SI 90.2; Pv 8.25, 26); ele escolheu e amou [os seus] desde a fundação do mundo (Ef 1.4; Jo 17.24; cf. Mt 13.35; 25.34; Lc 11.50; Jo 17.5; Hb 4.3; 9.26; IPe 1.20; Ap 13.8; 17.8). E, embora Romanos 4.17 não faça menção expressa à criação, ele ensina que Deus chama *ta mê onta* as coisas que

[41] De acordo com Ewald, Bunsen, Schrader, Gunkel e outros; veja H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 5ª. ed. (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 570s.

[42] Nota do organizador: essa é a tradução adotada pela NRSV, mas veja sua nota.

[43] R. Smend, *Lehrbuch der altteslamentlichen Religionsgeschichle* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1893), 456; J. Wcllhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Atlanta: Scholars, 1994 [1885]), 387, nota 1.

[44] Reinke, *Die Welt ais That,* 481ss., equivocadamente afirma que Moisés não tem conhecimento de uma criação a partir do nada e que essa criação do nada estaria, de qualquer modo, cm desacordo com a lei da constância de energia.

não existem, como se existissem *hõs onta.* Existência e não-existência são semelhantes para ele. Hebreus 11.3 anuncia ainda mais claramente que Deus fez o mundo de modo que aquilo que é visto foi feito *ek phainomenõn,* daquilo que não aparece diante de nossos olhos. Com essa revelação, a existência de uma "matéria sem forma" é totalmente descartada. O mundo visível não procedeu daquilo que é visível, mas repousa em Deus, que chamou todas as coisas à existência por sua palavra.

[254] Esse ensino da Escritura foi muito precisamente expresso nas palavras *ex nihilo* (do nada) e foi assim entendido e propagado pela teologia cristã desde o princípio.[45] Mas, entre os gnósticos e maniqueus, tcosofistas e naturalistas, panteístas e materialistas, esse ensino, em todas as épocas, foi questionado. Especialmente a máxima de Aristóteles, *Ex nihilo nihilfit* ("nada é feito do nada") é apresentada contra cia. Mas essa polêmica é totalmente sem fundamento. Em primeiro lugar, essa regra de Aristóteles não é tão simples como parece. A todo o momento encontramos fenômenos que não podem ser reduzidos a fatores presentes: a História não é um simples problema de aritmética, a vida não é apenas produto de combinações químicas, o gênio é algo mais e diferente de um filho de sua época e toda personalidade é original. Mas, com exceção dessas coisas e tomada com uma pitada de sal, essa regra de Aristóteles não é inaceitável. A teologia nunca ensinou que a não-existência é o Pai, a fonte e o princípio da existência. Talvez de maneira redundante ela repetidamente acrescentou que a expressão *ex nihilo* não era a descrição de uma matéria preexistente da qual o mundo foi feito, mas significa apenas que houve um tempo em que aquilo que existe não existia e que só foi chamado à existência pela força toda poderosa de Deus. Portanto, a expressão *ex nihilo* está em pé de igualdade com *post nihilum:* a preposição *ex* não designa [a causa], apenas exclui uma causa material; o mundo tem uma causa não em si mesmo, mas em Deus.[46]

A expressão *ex nihilo* zelosamente foi preservada na teologia cristã somente porque foi admiravelmente adequada para cortar todos os erros pela raiz. Em primeiro lugar, ela serviu para uma defesa contra a noção pagã de uma matéria sem forma (*amorphos hyle*), da qual nem mesmo Platão e Aristóteles foram capazes de se livrar. No paganismo, o ser humano está ligado à matéria, sujeito à sensualidade, ao culto à natureza. Ele não pode compreender a idéia de que a mente é livre e está acima da matéria, muito menos que Deus é absolutamente soberano, definido por nada menos que sua própria essência. Contra essa posição, a doutrina da criação a partir do nada ensina a absoluta soberania de Deus e a absoluta dependência humana. Se uma só partícula não tivesse sido criada do nada, Deus não seria Deus. Em segundo lugar, essa expressão exclui toda emanação, toda sugestão de uma identidade essencial entre Deus e o mundo. De fato, os escolásticos repetidamente escreveram sobre uma emanação

[45] Pastor de Hermas, I, *Vision* 1.1; *Theophilus lo Autolycus,* II, 4; Tertuliano, *The Prescription against Heretics,* 13; Irineu, *Against Heresies,* II, 10.

[46] Irineu. *Against Heresies,* II, 14; Agostinho, *Confessions,* XI, 5; XII, 7; *idem, Literal Meaningof* Gênesis, I, 1; Anselmo, *Monologion,* c. 8; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 45, art. 1 e assim por diante.

ou procedência de toda a existência a partir de uma causa universal e também ocasionalmente sobre a participação da criatura no ser e na vida de Deus. Mas, ao dizer isso, eles não queriam dizer "emanação" no sentido estrito, como se o próprio ser de Deus fluísse para suas criaturas e as fizesse desabrochar, como o gênero em suas espécies. Eles só queriam dizer que Deus é um ser necessário auto-subsistente (*ens per essentiam*), mas a criatura é existente por participação *(ens per parti cipationem).* As criaturas, de fato, têm um ser próprio, mas esse ser tem sua causa eficiente e exemplar no ser de Deus.[47]

O ensino da criação a partir do nada afirma que existe uma distinção em essência entre Deus e o mundo. A criação não existe como resultado de uma passagem do mundo de existência em Deus para existência fora de Deus, nem de existência sem Deus para existência por meio de Deus, mas da não-existência para a existência. O mundo, certamente, não é um anti-Deus. Ele não tem existência independente c permanece em Deus como sua causa imanente permanente, como será demonstrado mais adiante, no ensino da preservação, contra o maniqueísmo e o deísmo. Mas, de acordo com o ensino da Escritura, o mundo não é uma parte ou uma emanação do ser de Deus. Ele tem ser e existência próprios, que são diferentes e distintos da essência de Deus. Isso é o que é expresso pelo termo *ex nihilo.* Porém, esse termo também tem sido mal interpretado pela filosofia. Assim como Platão entendeu *mê on* (não-existência) como uma substância eterna sem forma, Erigena também descreveu Deus como *nihilum* porque ele transcende todas as categorias e limitações, toda existência e ser. "Como, então, ele é entendido como incompreensível, não é sem razão que ele é chamado 'nihilum' por causa de sua excelência insuperável" *(dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito voei ta tur).* E se ele produz tudo a partir do nada, isso significa que ele "produz essência a partir de sua própria - por assim dizer - 'superessencialidade' [e] vidas a partir de sua 'supervitalidade'".[48] Ainda mais estranha é a forma como Hegel trata esse conceito em seu *Wissensehaft der Logik,* quando definiu "o nada" como "não-existência que é simultaneamente um tipo de ser, e um ser que é simultaneamente não-ser", um nada que é simultaneamente tudo, isto é, em potencialidade, e nada específico concretamente.[49]

A teologia cristã é diametralmente oposta a essa confusão conceituai na filosofia. Ela entende "o nada" como puramente negativo e rejeita toda emanação. Não obstante, até mesmo na emanação há um elemento de verdade que, sem violar a essência de Deus, é especialmente conservado pela doutrina bíblica da criação muito melhor do que na filosofia. A doutrina da criação a partir do nada, de fato, dá à teologia cristã um lugar entre o gnosticismo e o arianismo, isto é, entre o panteísmo e o deísmo. O Gnosticismo não conhece criação, ape-

[47] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 45, art. 1; J. Kieutgen, *Philosophie der Vorzeit,* II, 828ss., 899s.

[48] Erigena, *On the Division ofNature,* III, 19, 20.

[49] G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia of Logic,* 139-45 (*Wissensehaft der Logik,* in *Sámlliche Werke,* IV, 87-118; nota do organizador: a paginação de Bavinck em sua nota é *Werke,* III, 64, 73s., quando devia ser *Werke,* III, 77-108).

nas emanação, e, portanto, transforma o mundo no Filho, sabedoria, a imagem de Deus em um sentido antiquado. O arianismo, por outro lado, nada sabe de emanação, apenas de criação e, assim, transforma o Filho em uma criatura. No primeiro caso, o mundo é deificado; no segundo, Deus é mundanizado. No entanto, a Escritura, e, por conseguinte, a teologia cristã, conhece tanto emanação quanto criação, uma dupla comunicação de Deus - uma dentro e outra fora do ser divino, uma ao Filho, que estava no princípio com Deus e era Deus, e outra às criaturas que se originaram no tempo; uma proveniente do ser e outra proveniente da vontade de Deus. A primeira é chamada geração, a segunda, criação. Pela geração, desde toda a eternidade, a plena imagem de Deus é comunicada ao Filho; pela criação, apenas uma fraca e pálida imagem de Deus é comunicada à criatura. No entanto, as duas estão relacionadas. Sem a geração, a criação não seria possível. Se, em um sentido absoluto, Deus não se comunicasse ao Filho, ele seria ainda menos capaz, em um sentido relativo, de se comunicar às suas criaturas. Se Deus não fosse trino, a criação não seria possível.[50]

0 CRIADOR É o DEUS TRINO

[255] A Sagrada Escritura, portanto, ensina que o Deus trino é o autor da criação. A Escritura não conhece seres intermediários. No caso do plural em Gênesis 1.26, os judeus pensavam em anjos. Os gnósticos viam, procedendo de Deus, uma série de *aeons* que desempenhavam um papel criador. Os arianos fizeram do Filho um ser intermediário entre Criador e criatura que, embora criado, ele mesmo também criava. Nos tempos medievais, muitos estudiosos estavam prontos a aceitar um papel cooperativo para a criatura no ato de criação. Eles chegaram a essa tese porque, na igreja, o perdão de pecados e a dispensação da graça eram inerentes ao ofício [eclesiástico], de modo que um sacerdote que realizava a missa podia transformar o pão no corpo de Cristo e, assim, tornar-se "um criador de seu próprio Criador" (*creator sui crealoris)* (Bicl). É por essa razão que Pedro Lombardo diz, em sua doutrina dos sacramentos, que Deus também podia "criar algumas coisas por meio de uma pessoa, não como 'autor', mas como 'ministro' com quem e em quem cie agia".[51] Alguns, como Durand, Suárez e Belarmino, o seguiram, mas outros, como Tomás de Aquino, Scotus, Boaventura, Ricardo e outros discordaram dele.[52] Os teólogos reformados, que, mais do que os católicos c os luteranos, resistiram a toda tendência de misturar o Criador e a criatura, concordaram com estes.[53] A Escritura atribui o ato de criação exclusivamente a Deus (Gn 1.11;

[50]Atanásio, *Against theAriam,* I, 12; II, 56, 78.

[51]P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 5, n.3.

[52]T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 45, art. 3; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* II, 849s.; J. Heinrich c C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 89s.

[53]G. Voetius, *Select. disp.,* I, 556s.; *Synopsis purioris theologiae,* X, 14; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* V, q. 2; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* VI, 14; P. van Mastricht, *Theologia,* III, 5, 20; C. Vitringa, *Doct. christ.,* II, 81, 82.

Is 40.12s.; 44.24; 45.12; Jó 9.5-10; 38.2s.). É isso que o distingue dos falsos deuses (SI 96.5; Is 37.16; Jr 10.11, 12).

A criação é uma obra divina, um ato de poder infinito e, portanto, é incomunicável, em natureza e graça, a uma criatura, seja ela o que for. Mas a teologia cristã, unanimemente, atribui a obra de criação a todas as três pessoas da Trindade. A Escritura não deixou dúvida sobre isso. Deus criou todas as coisas por meio do Filho (SI 33.6; Pv 8.22; Jo 1.3; 5.17; ICo 8.6; Cl 1.15-17; Hb 1.3) e por meio do Espírito (Gn 1.2; SI 33.6; Jó 26.13; 33.4; SI 104.30; Is 40.13; Lc 1.35). Nesse contexto, o Filho e o Espírito não são vistos como forças secundárias, mas como agentes ou "princípios" *{principia)* independentes, como autores *(auctores)* que, com o Pai, realizaram a obra de criação e que, com ele, também constituem o único Deus verdadeiro.

Essa doutrina da Escritura não foi reconhecida imediatamente na igreja cristã. Inicialmente, o Logos era muito freqüentemente entendido como um ser intermediário que realizava a ligação entre Deus e o mundo, enquanto a pessoa e a obra do Espírito Santo, inicialmente, ficavam completamente em segundo plano. Mas Irineu já salientava que, no ato de criação, Deus não precisou de instrumentos estranhos, nem usou os anjos para esse propósito, mas teve suas próprias mãos: o Logos e o Espírito Santo, por quem e em quem ele criou todas as coisas.[54] A doutrina da criação como a obra de toda a Trindade foi claramente desenvolvida por Atanásio e pelos três capadócios no Oriente, e por Agostinho no Ocidente. Nenhuma criatura, diz Atanásio, pode ser a causa eficiente *(poiêtikon aition)* da criação. Portanto, se o Filho, com o Pai, cria o mundo, ele não pode ser um demiurgo extradivino, como Ário pensa, mas tem de ser o próprio Filho do Pai, a "a própria geração de seu próprio ser" (*idion gennêmo tês ousias autou).*[55] Mas, onde está o Logos está o Espírito também, e, assim, "o Pai, por meio do Verbo e do Espírito, cria todas as coisas" *(ho patêr dia tou logou en tõ pneumati ktizei ta panta).*[56] Agostinho afirma ainda mais fortemente: "Por essa suprema, igual e imutavelmente boa Trindade todas as coisas foram criadas" (*ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia),* de modo que toda a criação tem o "selo da Trindade" (*vestigium trinitatis*).[57] Esse ensino tornou-se, assim, propriedade comum da teologia cristã como um todo[58] e também de várias confissões.[59] Ele só foi contestado entre aqueles que também rejeitaram o dogma eclesiástico

[54] Irineu, *Against Heresies,* IV, 20.

[55] Atanásio, *Against the Arians,* II, 21s.

[56] Atanásio, *Ad. Serap.,* III, 5.

"Agostinho, *Enchiridion,* 10; *On the Trinity,* VI, 10; *City of God,* XI, 24; *Confessions,* XIII, 11.

[58] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* I, 8; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 45, art. 6; M. Lutero, *The SmalcaldArticles,* I, 1; J. Calvino, *Institutos,* I.xiv.xx.

[59] Cf. Dcnzinger, *Enchiridion,* n°\ 202, 227, 231-32, 355, 367, 598; H. A. Niemcyer, *CoUectio confessionum in ecclesiis reformatispublicatorum* (Leipzig: lulii Klinkhardti, 1840), 87,331,341. Nota do organizador: Bavinck também cita aqui J. T. Müller, *Die symbolisehen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 5ª. ed., 38, 299. Provavelmente cie está sc referindo à Confissão de Augsburgo, art. III, e aos Artigos de Esmalcalda, art. IV, encontrados no *Book of Concord: or The Symbolical Books of the Evangelical I.utheran Church,* trad. Henry Jacobs (Filadélfia: United I.utheran Publication Ilouse, 1908), I, 38, 311.

da Trindade c, na melhor das hipóteses, acreditavam na criação pelo Pai por meio do Filho, mas de maneira nenhuma reconheciam nessa criação a obra comum das três pessoas divinas. Entre os dissidentes estão os arianos, socinianos, remonstrantes, racionalistas e, em tempos mais recentes, Martensen, van Oosterzee e, particularmente, Doedes.[60]

Os dois dogmas ficam de pé ou caem juntos. A confissão da unidade essencial das três pessoas tem como seu corolário que todas as obras externas de Deus *(opera ad extra*) são comuns e indivisíveis *(communia et indivisa).* Inversamente, toda oposição à obra trinitária de criação é prova de desvio na doutrina da Trindade. O ponto crucial aqui é que, com a Escritura e os pais da igreja, como Atanásio, fazemos uma clara distinção entre o Criador e a criatura e evitamos toda mistura gnóstica. Se, na Escritura, o Filho e o Espírito agem como agentes independentes *(principia*) e autores *(auctores)* da criação, então eles são participantes do ser divino. Além disso, se eles são verdadeiramente Deus, então eles verdadeiramente tomam parte na obra de criação. A doutrina ariana, por um lado, se envolve em dificuldades insolúveis. Não se pode negar que a Escritura ensina que a criação é uma obra do Pai por meio do Filho. Ora, se o Filho for visto como uma pessoa fora do ser divino, existe validade à objeção de que nenhum sentido pode ser atribuído à criação pelo Pai por meio do Filho. A Escritura diz isso, mas o que isso significa? O Pai incumbiu o Filho de criar? Mas, então, o Filho é o verdadeiro Criador. O Pai e o Filho, juntamente, criaram todas as coisas? Mas, então, isso não é uma criação pelo Filho.[61]

A doutrina da Trindade oferece verdadeira luz aqui. Assim como Deus é um em essência e distinto em pessoas, assim também a obra de criação é uma e indivisa, enquanto, em sua unidade, também é rica em diversidade. É um Deus que cria todas as coisas e, por essa razão, o mundo é uma unidade, assim como a unidade do mundo demonstra a unidade de Deus. Mas nesse ser divino único há três pessoas, cada uma das quais realiza uma tarefa própria nessa obra única de criação. Não no sentido de que a criação deve ser principalmente atribuída ao Pai e menos ao Filho e ao Espírito, nem no sentido de que as três pessoas agem independentemente lado a lado, uma suplementando a obra das outras e constituindo três causas eficientes de criação separadas. A prática de se falar em três causas associadas *(três causae sociae),* portanto, encontrou ampla resistência.[62] Embora haja cooperação, não há divisão de trabalho. Todas as coisas sc originam simultaneamente do Pai por meio do Filho no Espírito. O Pai é a causa primária: a iniciativa para a criação procede dele. Logo, em um sentido administrativo, a criação é especificamente atribuída a ele. O Filho não é um instrumento, mas a sabedoria pessoal, o Logos, por meio de quem tudo é criado:

[60] H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §61; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans (Nova York: Scribner, Annstrong, 1874), §56; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Getoofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-1881), 121 ss.

[61] J. 1. Doedes, *Nederlandsche Geloofsbelijdenis,* 128.

[62] O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879), 1,621s,, 679s.

tudo subsiste nele (Cl 1.17) e é criado para ele (Cl 1.16) não como seu objetivo final, mas como cabeça e mestre de todas as criaturas (Ef 1.10). E o Espírito Santo é a causa pessoal imanente pela qual todas as coisas vivem, se movem e têm seu ser, recebem sua própria forma e configuração e são levadas ao seu destino, em Deus.[63]

[256] Não obstante, embora a criação seja uma obra de toda a Trindade, não se pode negar que, na Escritura, ela também tem uma relação especial com o Filho, o que merece uma discussão independente. O Antigo Testamento repetidamente afirma que Deus criou todas as coisas por sua Palavra (Gn 1.3; SI 33.6; 148.5; Is 48.13), que ele estabeleceu a terra pela Sabedoria e por seu entendimento estendeu os céus (SI 104.24; Pv 3.19; Jr 10.12; 51.15). Mas essa Sabedoria também é representada pessoalmente como o conselheiro e executor-mestre da criação. Deus conquistou e possuiu a Sabedoria, organizou-a e a explorou para que, por ela, como o princípio de seu caminho, como o princípio fundamental de sua obra, pudesse criar e organizar o mundo. Ë, desse modo, ela estava com ele até mesmo antes da criação, agiu juntamente com ele no processo de criação e teve prazer nas obras de suas mãos, especialmente nos filhos dos homens (Pv 8.22-31; Jó 28.23-27). Esse ensino é mais elaborado no Novo Testamento. Nele nós lemos que Deus não somente criou todas as coisas pelo Filho (Jo 1.3; ICo 8.6; Cl 1.15-17), mas que Cristo é chamado de "primogênito de toda a criação" *(prõtotokos pasês ktiseõs*, Cl 1.15), "o princípio da criação de Deus" *(archê tès ktiseõs tou Theou*, Ap 3.14), o alfa e o Ômega, o princípio e o fim de todas as coisas (Ap 1.17; 21.6; 22.6), para quem todas as coisas foram criadas (Cl 1.16), para novamente convergirem nele como sua cabeça (Ef 1.10). Em todas essas passagens, Cristo tem importância tanto soteriológica quanto cosmológica. Ele não é apenas o mediador da recriação, mas também da criação.

Os apologistas ainda não sabiam o que fazer com essas idéias da Escritura. Submetidos, como estavam, à influência platônica, freqüentemente viam pouco mais no Logos do que o "mundo inteligível" (*kosmos noêtos).* Eles associavam o Logos muito intimamente ao mundo, viam sua geração como sendo motivada pela criação e inadequadamente distinguiam o nascimento do Filho da criação do mundo. Eles ainda lutaram com a idéia gnóstica de que o Pai é realmente a Divindade secreta e indivisível que se torna manifesta somente por meio do Logos. Embora esse elemento gnóstico tenha sido banido da teologia pelos antigos pais da igreja, notavelmente Atanásio e Agostinho, ele continuou valendo na clandestinidade. A raiz da qual emerge essa idéia é sempre de certo dualismo, uma oposição mais ou menos aguçada entre espírito e matéria, entre Deus e o mundo. Deus é invisível, inacessível, oculto; o mundo, se não um antiDeus, é "pecaminoso", "sem Deus", destituído de divindade. O que é necessário para reconciliar essa oposição básica é um ser intermediário, e esse

[63] F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 3ª. ed. rev. (Erlangen e Leipzig: A. Deichert, 1894), I, 328s.; A. Kuyper, *The Workof the Holy Spirit,* trad. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941 [1900]), 21; veja pp. 328-32 (N°. 229).

ser é o Logos. Em relação a Deus ele é a idéia cósmica, a imagem do mundo, o mundo inteligível (*kosmos noêtos),* e, em relação ao mundo, ele é o real Criador, o princípio da possibilidade de que um mundo está em formação. Entre os moravianos essa noção resultou no eclipse do Pai e na idéia de Cristo como o verdadeiro Criador. A recriação engole a criação e a graça anula a natureza. Vários teólogos da mediação ensinam que o Logos é o mundo em sua idéia básica e que "pcrtcnce ao próprio ser do Filho ter sua vida não somente no Pai, mas também no mundo; como o coração do Pai, ele é simultaneamente o coração eterno do mundo, o eterno Mundo-logos".[64]

Essa noção conduz automaticamente à doutrina da encarnação à parte do pecado. O mundo, como tal, é profano: a criação não é verdadeiramente uma obra divina. Para que Deus seja capaz de criar e o mundo e a humanidade possam agradá-lo, deve-se vê-los por meio de Cristo. Deus só pode ter desejado o mundo em Cristo e para Cristo. É somente em Cristo como cabeça e indivíduo central da raça humana que podemos agradar a Deus. Nessa interpretação, a encarnação é necessária para a revelação e a comunicação de Deus, e o Deus-homem é o objetivo supremo da criação.[65] Finalmente, essa linha de pensamento culmina na teoria de que a criação é necessária para o próprio Deus. Na verdade, Deus, como tal, é natureza, o fundamento original, a dimensão profunda e o silêncio primordial do mundo (*bythos* e *sigê),* mas, para tornar-se personalidade e espírito, precisa da criação. A criação é a própria história de Deus: cosmogonia é teogonia.[66]

Esse Gnosticismo só pode ser fundamentalmente vencido quando todo dualismo entre Deus e o mundo é cortado pela raiz. A criação como uma obra de Deus não é inferior à recriação, a natureza não é de uma ordem inferior à graça e o mundo não é profano em si mesmo. Conseqüentemente, não houve necessidade de que um ser divino inferior capacitasse o Pai a criar o mundo. A igreja cristã crê em Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador do céu c da terra. A criação não é absolutamente mais obra do Filho do que do Pai. Todas as coisas procedem de Deus. E, a respeito do Filho, a igreja cristã confessa que ele não é inferior ao Pai, nem mais próximo das criaturas, mas é consubstancial com o Pai e o Espírito e que, juntos, eles são um e o verdadeiro Deus, Criador do céu e da terra. Mas é verdade que o Filho desempenha um papel próprio na obra de criação, algo que especialmente Agostinho salientou. Embora não igualasse as idéias das coisas com o Logos, como os apologistas tinham feito, ele se sentiu obrigado a relacioná-las ao Logos. Verdadeiramente, o mundo não era eterno, mas

[64] H. Martensen, *Christian Dogmatics,* § 125; H. A. W. Meyer, *Criticai and Exegetical Handbook to the Epistles to the Philippians and Colossians,* trad. John C. Moore e rev. e org. William P. Dickson (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 281-87 (sobre Cl 1.16).

[65] I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; C. I. Nitzsch, *System der christlichen Lehre,* 5ª. ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844), 195; J. P. Lange. *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Wintev, 1852), II, 215; e especialmente P. F. Keerl, *Der Gottmensch, das Ebenbild Gottes,* vol. 2 de *Die Mensch, das Ebenbild Gottes* (Basiléia: Bahnmeier, 1866), lss.; Nota do organizador: Bavinck cita apenas o título da série e o número do volume em sua referência.

[66] F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 2, 109.

a idéia do mundo estava eternamente na mente de Deus. O Pai expressa todos os seus pensamentos e todo o ser em um Verbo pessoal e a idéia de um mundo conseqüentemente está contida no Logos. Conseqüentemente, o Logos pode ser chamado de "certo tipo de forma, uma forma que não é formada, mas forma todas as coisas que foram formadas" *(forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum).*[61] Por essa linha de pensamento, a importância do Filho para a criação pode ser estabelecida. Primeiro, há o Pai, de quem procede a iniciativa da criação, que pensa a idéia do mundo, mas tudo o que o Pai é, tem e pensa ele compartilha com e expressa no Filho. Nele, o Pai contempla a própria idéia do mundo, não como se fosse idêntico ao Filho, mas de modo que ele o prevê e encontra no Filho, em quem habita sua plenitude. Contida na sabedoria divina, como parte dela e em resumo, está também a sabedoria que será concretizada nas criaturas [por vir]. Ele é o Logos por meio de quem o Pai cria todas as coisas.

Todo o mundo, portanto, é a realização de uma idéia de Deus: um livro que contém letras, grandes e pequenas, a partir das quais sua sabedoria pode ser conhecida. Ele, porém, não é meramente a "causa exemplar", mas também o "agente criador" *(archê dêmiourgikê).* A palavra que Deus pronuncia não é um som sem conteúdo, ela é poderosa e viva [realizadora]. A idéia do mundo que o Pai pronuncia no Filho é uma palavra seminal *(ratio seminalis),* uma forma fundamental *(forma principalis)* do próprio mundo. Por essa razão, o Filho é chamado de princípio *(archê),* o primogênito *(prõtotokos),* o princípio da criação *(archê tês ktiseõs),* o primogênito que sustenta a criação, de quem ela se origina como sua causa c exemplo, e em quem ela repousa. Portanto, a palavra que o Pai pronuncia na criação e pela qual ele chama as coisas da não-existência para a existência também é eficaz, pois é falada no Filho e por meio dele. E, finalmente, o Filho, em um sentido, também é a causa final *(causa finalis)* do mundo, porque nele o mundo tem seu fundamento e modelo e também porque é criado para cie, não como seu objetivo final, mas como a cabeça, o Senhor e o herdeiro de todas as coisas (Cl 1.16; Hb 1.2). Resumidas no Filho, reunidas sob ele como cabeça, todas as criaturas novamente retornam ao Pai, em quem todas as coisas se originam. Assim, o mundo tem sua idéia, seu princípio *(archê)* e seu objetivo final *(telos)* no ser trino de Deus. A palavra que o Pai pronuncia no Filho é a plena expressão do ser divino e, portanto, também de tudo o que existe por meio dessa palavra como criatura fora do ser divino. E a providência *(spiratio)* pela qual o Pai e o Filho são a "base ativa" *(principium)* do Espírito também contém dentro de si o desejo desse mundo, a idéia daquilo que está compreendido na sabedoria divina.[68] A criação, portanto, procede do Pai por meio do Filho no Espírito para que, no Espírito e por meio do Filho, possa retornar ao Pai.

[67] Agostinho, *Sermon* 17; *Freedom oflhe Will,* III, 16, 17; *On the Trinity,* XI, 10; XV, 14; cf. Anselmo, *Monologion,* 34; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 34, art. 3; I, q. 44, art. 3.

[68] J. Kleutgcn, *Philosophie der Vorzeit,* II, 870.

CRIAÇÃO E TEMPO

[257] Por essa perspectiva também podemos adquirir alguma compreensão do difícil problema de criação e de tempo. A Escritura nos fala em simples linguagem humana que todas as coisas tiveram um começo. Ela fala de um tempo anterior ao nascimento das montanhas, antes da fundação do mundo, antes que os *aeons* começassem (Gn 1.1; SI 90.2; Pv 8.22; Mt 13.35; 25.34; Jo 1.1; 17.24; Ef 1.4; 2Tm 1.9; Hb 4.3; lPc 1.20; Ap 13.8). Em nosso próprio pensamento e fala, também não podemos evitar a forma temporal. Dessa limitação humana, de fato, surgem todas as objeções que repetidamente são levantadas contra uma criação no tempo. Voltando cm nosso pensamento, finalmente chegamos ao primeiro momento no qual todas as coisas tiveram início. Antes desse momento, nada há além do profundo silêncio da eternidade. Mas imediatamente uma multidão de perguntas surge em nossa mente. Com que imagens preencheremos essa eternidade e que tipo de atividade pode haver ali se toda a obra de criação e providência está fora de consideração? As doutrinas da Trindade e dos decretos nos oferecem uma sugestão de resposta, mas, separadas do mundo, elas não oferecem mais conteúdo para nossas idéias. O que Deus fazia antes do ato de criação - aquele que não pode ser concebido como um Deus inativo (*Deus otiosus)* e está sempre trabalhando (Jo 5.17)? Ele mudou? Ele passou da ociosidade à atividade, do descanso ao trabalho? Como pode a criação, a transição para o ato de criar, ser harmonizada com a imutabilidade de Deus? E por que ele só realizou a obra de criação depois que uma eternidade já tinha passado? Como pode ser encontrado, em toda a eternidade que transcende o tempo, um momento no qual Deus passou da não-criação para a criação? E por que ele escolheu precisamente esse momento? Por que ele não começou a criar o mundo antes?

Todas essas perguntas provocaram uma variedade de respostas. O panteísmo tentou fornecer uma solução ensinando que, em Deus, existir e agir são uma coisa só; que Deus não se tomou um Criador, mas que a criação é eterna. O mundo não teve começo, é a eterna auto-revelação de Deus. Além disso, Deus não precede o mundo em duração, mas apenas em um sentido lógico, porque ele é a causa de todas as coisas. A criação da natureza *(natura naturans)* não pode ser concebida independente da natureza, tendo sido criada *(natura naturata),* nem a substância pode ser concebida sem modos e atributos, ou a idéia sem manifestação.[69] Relacionada a essa posição está a solução de Orígenes: rejeitando a eternidade da matéria, ele ensinou que todas as coisas foram criadas a partir do nada pelo Logos, mas esse Deus não pode ser concebido como sendo inativo. Sua onipotência é tão eterna quanto ele e, assim, ele também começou a criar desde toda a eternidade. Não que o mundo presente seja eterno, mas houve uma quantidade incontável de mundos antes dele, assim como haverá

[69] J. Erigena, *The Divine Nature,* I, 73, 74; III, 8, 9, 17; B. Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy (Cogilata Metaphysica),* trad. Halbert Haine Briton (Chicago: Open Court, 1905), II, c. 10; G. W. F. Hegel, *Werke,* VII, 25.

muitos que o seguirão.[70] Essa posição, que na verdade vem de Stoa,[71] foi condenada pela igreja no Concílio de Nicéia, mas fez numerosos retornos.[72] A esse respeito também devemos mencionar a questão - freqüentemente discutida no escolasticismo - de o mundo poder ter sido eterno. Em defesa de Aristóteles, que ensinou a eternidade do mundo,[73] alguns responderam afirmativamente a essa questão.[74] No entanto, outros, como Boaventura, Alberto Magno, Henry de Gcnt, Ricardo, Valentia, Toletus,[75] os luteranos[76] e os reformados[77] rejeitaram firmemente essa tese. Apenas uns poucos consideraram a criação eterna como uma possibilidade.[78]

Nenhuma dessas respostas, porém, conseguiu satisfazer a mente. É claro que não há diferença quanto a, neste momento, o mundo poder ter existido por milhões de séculos ou por milhares de anos. Ninguém nega isso abstratamente. Mas uma questão muito diferente é se o mundo pode ter existido eternamente no mesmo sentido em que Deus é eterno. Isso, temos de dizer, é impossível, pois eternidade e tempo diferem essencialmente. Kant viu uma antinomia insolúvel no fato de que, por um lado, o mundo deve ter tido um começo porque um tempo infinitamente passado é inconcebível, e, por outro lado, não pode ter tido um começo porque um tempo vazio é, semelhantemente, inconcebível.[79] A segunda parte da antinomia, porém, é inválida: na ausência do mundo, não havia tempo, e, portanto, não havia tempo vazio.[80] O fato de que não podemos imaginar isso e de que sempre será necessária uma noção auxiliar, como um tempo antes do tempo, é irrelevante e deriva apenas da necessidade de pensarmos de forma temporal. Eliminar o tempo de nosso pensamento é eliminar nosso pensamento e, portanto, é impossível.

---

[70] Orígenes, *On First Principies,* I, 2; II, 1; III, 5.

[71] E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy,* rev. Wiihelm Ncstle e trad. L. R. Palmcr, 13ª. ed. (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969), §61, pp. 215-17.

[72] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-1871), §§61ss.; H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), 67 ls.; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* §§65, 66; J. A. Dorner, *Histoiy of the Development of the Doctrine of the Person of Christ* (Ëdimburgo: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; G. Wetzel, "Die Zeit der Weltschõpfung", *Jahrbiicherfiirprotestantische Theologie* 1 (1875): 582s.

[73] E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics (Reing a Translation from Zeller 's Philosophy of the Greeks),* trad. B. F. C. Costello e J. H. Muirhead (Londres, Nova York e Bombay, 1897), I, 469-77.

[74] Durandus, Occam, Biel, Cajetan e também T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 46, art. 1, 2; *idem. Contra gentiles,* II, 31-37; segundo T. Esser, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Mõglichkeit einer anfanglosen Schõpfung* (Münstcr: Aschendorff, 1895). Eugen Rolfes, "Die Controverse über die Mõglichkeit einer anfanglosen Schõpfung", *Philosophisches Jahrbuch* 10 (1897): 1-22; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 134s.

[75] Boaventura, *Sent.,* I, dist. 44, art. 1, q. 4; cf. D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* Ill, c. 5,6.

" J. Quenstedt, *Theologia,* I, 421; D. Hollaz, *Examen theol.,* 358.

[77] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 22; G. Voetius, *Select disp.,* I, 568; M. Leydecker, *Fax. verity.,* 140; J. Cocceius, *Summa theol.,* c.15; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 179; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 83; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* V, q. 3.

[78] F. Burmann, *Syn. theol.,* I, 24, 41.

[79] 1. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith (1929; reimpressão, Nova York: St. Martin's, 1965), 396-402.

[80] Irineu, *Against Heresies,* III, 8; Atanásio, *Against the Arians,* I, 29, 58; Tertuliano, *Against Marcion,* 11,3; *idem, Against Hermógenes,* 4; Agostinho, *City of God,* XI, 6.

Isso nos deixa com apenas a primeira parte da antinomia de Kant, isto é, que o mundo deve ter tido um começo. Por mais que seja indefinidamente estendido, o tempo continua sendo tempo e nunca se torna eternidade. Há uma diferença essencial entre os dois. O mundo não pode ser concebido sem o tempo. A existência no tempo é a forma necessária de tudo o que é finito e criado. O predicado de eternidade nunca pode, estritamente falando, ser atribuído a coisas que existem na forma do tempo. Semelhantemente, a questão de se Deus não podia ter criado desde a eternidade está baseada na identidade de eternidade e tempo. Na eternidade, não há "antes" e "depois". Deus *criou* eternamente o mundo, isto é, no momento em que o mundo veio à existência, Deus era e continuou sendo o Eterno, e, como o Eterno, criou o mundo. Mesmo que o mundo *tivesse* existido por uma sucessão interminável de séculos c milhões de mundos *tivessem* precedido este mundo, ele continuaria temporal, finito, limitado, e, portanto, tendo um início. A hipótese de Orígenes de nenhuma maneira começa a resolver o problema. A questão continua sendo absolutamente a mesma, ela apenas se distancia alguns milhões [ou bilhões] de anos.

Ainda mais sem fundamento é a questão de o que Deus fazia antes de ter criado. Agostinho, Lutero e Calvino responderam no espírito de Provérbios 26.5 ["Ao insensato responde segundo a sua estultícia"].[81] Ela parte do pressuposto de que Deus existe no tempo e que a criação e a providência são, para ele, o labor penoso de cada dia. Mas Deus habita a eternidade. Ele é atividade pura (*actus purissimus),* uma plenitude infinita de vida, bem-aventurado em si mesmo. Sem a criação ele não está inativo, e o envolvimento nela não o esgota. "No lazer [de Deus], portanto, não há preguiça, indolência, inatividade, assim como em seu trabalho não há labuta, esforço, atividade. Ele pode agir enquanto repousa e repousa enquanto age."[82]

Acontece a mesma coisa com o panteísmo. De fato, ele não é tão superficial quanto o socianismo e o materialismo, que simplesmente transmutam a eternidade em tempo sem fim para a frente e para trás e que ignoram a distinção entre sem fim e infinito. O panteísmo não afirma que Deus é todas as coisas e que todas as coisas são Deus. Ele faz uma distinção entre "ser" e "tornar-se", a natureza que está criando e a natureza que foi criada *(natura naturans* e *natura naturata),* entre a substância e seus modos, o tudo e todas as coisas, a idéia e sua manifestação, isto é, entre eternidade e tempo. Mas o panteísmo não tem respostas às perguntas "Em que, então, consiste a diferença?", "Que relação há entre as duas?", "Como a eternidade se transforma em tempo?". Ele certamente oferece palavras e imagens suficientes, mas elas não nos permitem um conceito real. O teísmo, porém, interpreta eternidade e tempo como duas magnitudes incomensuráveis. Não podemos nem devemos negligenciar nenhuma delas. Ambas se apresentam à nossa consciência e às nossas capacidades de reflexão. No entanto, não podemos entender claramente a relação entre elas. Como seres que

[81] Agostinho, *Confessions,* XI, 2; J. Calvino, *Instituías,* I.xiv.l.
[82] Agostinho, *City of God,* XII, 17, trad. Marcus Dods (Nova York: Modern Library, 1950), 400.

vivem e pensam no tempo, estamos diante de um mistério de existência eterna e não criada. Por um lado, é certo que Deus é o Eterno: nele não há passado nem futuro, nem transformação nem mudança. Tudo o que ele é, é eterno: seu pensamento, sua vontade, seu decreto. Eterna nele é a idéia de mundo, que ele pensa e expressa no Filho; eterna nele também é a decisão de criar o mundo; eterna nele é a vontade de que o mundo seja criado no tempo; eterno nele também é o ato de criar como um ato de Deus, uma ação tanto interna quanto imanente.[83] Deus não *se tornou* Criador, de modo que, primeiro, por um longo tempo, ele não criou e depois criou. Em vez disso ele é o Criador eterno, e, como Criador, ele era o Eterno e, como Eterno, ele criou. A criação, portanto, não produziu mudança em Deus. Ela não emanou dele e não é parte de seu ser. Ele é imutavelmente o mesmo Deus eterno.

Por um lado, é certo, também, para o pensamento humano, que o mundo teve um começo e foi criado no tempo. Agostinho corretamente afirmou que o mundo não foi feito no tempo, mas junto com o tempo,[84] como Platão, Filo e Tertuliano[85] já tinham dito antes dele, e como todos os teólogos repetiram depois dele. Um tempo de inatividade é inconcebível e não houve um tempo antes que o mundo existisse. O tempo é a forma necessária de existência daquilo que é finito. Ele não é uma criação separada, mas foi automaticamente dado com o mundo, criado juntamente com ele, assim como o espaço. Em um sentido, portanto, o mundo sempre existiu, pois existe desde que o tempo existe. Toda mudança, então, ocorre nele, não em Deus. O mundo está sujeito ao tempo, isto é, à mudança. Ele está constantemente se tornando, em contraste com Deus, que é um ser eterno e imutável. Esses dois, Deus e o mundo, eternidade e tempo, estão relacionados de tal maneira que o mundo é sustentado em todas as suas partes pelo poder onipresente de Deus e o tempo, em todos os seus momentos, é permeado pelo ser eterno de nosso Deus. Eternidade e tempo não são duas linhas, a menor das quais, por algum tempo, é paralela à que é infinitamente estendida. A verdade é que a eternidade é o centro imutável que envia seus raios para toda a circunferência do tempo. O olho limitado da criatura sucessivamente revela seu conteúdo infinito na amplitude do espaço e no comprimento do tempo, de forma que a criatura possa entender alguma coisa da insondável grandeza de Deus. Mas, por tudo isso, eternidade e tempo permanecem distintos. Tudo o que desejamos confessar é que o desejo eterno de Deus pode e deve, sem deixar de ser eterno, produzir efeitos no tempo, assim como seu pensamento eterno pode ter objetos temporais como seu conteúdo.[86] O poder da vontade de Deus, que é eternamente uma só, fez que viessem à existência coisas que não existiam antes, mas sem produzir qualquer mudança nele. Deus eternamente deseja coisas

[83] Agostinho, *CityofGod,* XII, 17; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 1, n. 2; Boaventura, *Sent.,* II, dist. 1, art. 1, q. 2; T. de Aquino, *Contra gentiles,* I, 82; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* V. c. 9, §9; V, c, 13, §5; G. Voetius, *Select. disp.,* I, 565; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* V, q. 3, 16.

[84] Agostinho, *Confessions,* XI, 10-13; *idem, City ofGod,* VIII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17.

[85] Tertuliano, *Against Marcion,* II, 3.

[86] T. de Aquino, in J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* II, 871.

que só acontecerão depois de séculos ou que aconteceram séculos antes. E no momento em que essas coisas acontecem, há mudança nelas, mas não em Deus. [Como Agostinho disse:]

> Quando se fala em repouso antecedente [de Deus] e operação subseqüente (não sei como os homens podem entender isso), esse "antecedente" e "subseqüente" são aplicados somente às coisas criadas, que anteriormente não existiam e subseqüentemente vieram à existência. Mas, em Deus, o propósito antecedente não é alterado pelo propósito subseqüente c diferente, mas por uma e a mesma vontade eterna e imutável, ele produziu as coisas que criou, tanto antecedentemente, de forma que, quando não existiam, não deviam existir, quanto subseqüentemente, quando começaram a existir, deviam vir à existência. E assim, talvez, ele mostre dc uma forma mais surpreendente, àqueles que têm olhos para essas coisas, quanto ele é independente daquilo que faz, c como é dc sua própria bondade gratuita que ele cria, pois, desde a eternidade, ele existiu sem criaturas em uma bem-aventurança não menos perfeita.[87]

0 OBJETIVO DA CRIAÇÃO

[258] Se este mundo, que se originou e existe no tempo, é essencialmente distinto do ser eterno e imutável de Deus, somos insistentemente confrontados pela questão do que levou Deus a chamar este mundo à existência. A Escritura continuamente traça toda a "existencialidade" e "potencialidade" das criaturas de Deus à sua vontade (SI 33.6; 115.3; 135.6; Is 46.10; Dn4.35; Mt 11.25; Rm 9.15ss.; Ef 1.4, 9, 11; Ap 4.11).[88] Para nós, esse é o fundamento final, o fim de toda contradição. "A vontade de Deus é a lei suprema. A 'natureza' de toda coisa particular criada é precisamente o que o supremo Criador da coisa desejou que ela fosse."[89] À questão de por que as coisas existem e são como são não há uma resposta mais profunda do que dizer que Deus desejou assim. Se alguém, então, perguntar por que Deus desejou assim, essa pessoa está "perguntando por algo que é maior que a vontade de Deus, mas nada maior que a vontade de Deus pode ser encontrado".[90] Essa tem sido a posição de toda a igreja cristã e de toda a teologia cristã.

O panteísmo, porém, não está satisfeito com essa resposta e procura um fundamento mais profundo. Ele tenta, especialmente de duas formas, explicar o mundo a partir do ser de Deus. Ou ele apresenta esse ser como tão abundantemente rico que o mundo automaticamente flui dele, até o ponto em que o mundo se distancia desse ser, aproxima-se da não-existência (o *mê on)* e se solidifica

[87] Agostinho, *City of God,* XII, 17, trad. Marcus Dods (Nova York: Modem Library), 400. Nota do organizador: a citação adaptada aqui é mais longa que a citação original de Bavinck.

[88] Em Apocalipse 4.11, a preposição *dia* é seguida pelo acusativo e, portanto, na verdade, significa "por causa dc". Mas, aqui e em outros textos (Ap 12.11; Jo 6.57; Rm 8.10, 20; 2Pe 3.12), esse significado passa a ser o de "através" [de uma causa eficiente] ou um dativo.

[89] Agostinho, *City of God.* XXI, 8.

[90] Agostinho, *De Gen. contra Manich.,* I, 2.

em matéria sensível. Essa é a teoria da emanação que se originou no Oriente, espalhou-se especialmente pela Pérsia e pela índia e, então, nos sistemas de gnosticismo e neoplatonismo, também penetrou no Ocidente. Ou ele tenta explicar o mundo a partir da pobreza de Deus *(penia tou Theou),* não a partir de sua abundância *(ploutos*). Deus é tão necessitado e desventurado que precisa do mundo para seu próprio desenvolvimento. Em si mesmo ele é pura potencialidade que *é* nada, mas pode *tornar-se* tudo. Ele tem de se objetivizar e, contrastando-se com o mundo, tornar-se "espírito" ou "personalidade" no ser humano. Em si mesmo, Deus ainda não é o Absoluto, ele só alcança esse *status* por meio do processo mundial. Sendo inicialmente o Deus implícito *(Deus implicitus),* ele gradualmente se torna explícito *(Deus explicitus*). O mundo, conseqüentemente, é necessário para Deus. Ele é um elemento desenvolvente necessário ao seu ser. "Sem o mundo, Deus não é Deus." Contra esse panteísmo, que anula a personalidade de Deus e deifica o mundo, o teísmo sustenta o ensino de que a criação é um ato da vontade de Deus. Mas essa vontade não deve ser entendida como volição arbitrária. A vontade de Deus, de fato, tem sido interpretada dessa maneira na teologia islâmica e no pensamento de nominalistas, socinianos e cartesianos. Para eles, o mundo é produto de puro capricho. Ele existe, mas podia muito bem não ter existido ou ter sido muito diferente. Via de regra, porém, a teologia cristã tem evitado essa posição extrema e ensinado que, embora a vontade de Deus na criação fosse totalmente livre e toda coerção e necessidade sejam excluídas, essa vontade divina tem seus motivos e Deus, ao realizar suas obras externas, teve seus exaltados e santos propósitos.[91]

Desse modo, ainda há lugar para a questão do que levou Deus a criar o mundo. Em outras palavras: Que objetivo Deus teve em mente para a criação? As respostas a essa questão variam. Muitos teólogos vêem uma explicação adequada para o mundo na bondade e no amor de Deus. A Escritura, também, geralmente fala do fato de que Deus é bom, que sua bondade é manifesta cm todas as suas obras, que ele ama todas as suas criaturas e deseja sua salvação. Além disso, Deus não pode ser concebido como precisando de alguma coisa. Ele não pode ter criado o mundo para receber alguma coisa dele, mas apenas para dar e comunicar-se. Sua bondade, portanto, foi a razão para a criação. Platão, Filo e Séneca já falaram nesse sentido,[92] e os teólogos cristãos também disseram freqüentemente que Deus não criou o mundo por necessidade, mas por bondade, não para si mesmo, mas para os seres humanos. "Deus fez o mundo não para si mesmo, mas para o homem."[93] "Se ele não fosse capaz de fazer coisas boas, não possuiria poder nenhum; se, porém, fosse capaz de fazer o bem e não o fizesse, isso seria um grande erro."[94] Mas o Deus de tudo é bom e excelente por natureza. Um ser bom não teria inveja de ninguém, por isso ele não inveja

[91] Cf. pp. 247-54 (n[M].208, 209) [= H. Bavinck, *The Doctrine ofGod,* 232-4lj,

"Platão, *Timaeus,* 29D; Sêncca, *Letters,* 95; para Filo, veja o artigo de O. Zõckler, *PRE*[3], XI, 643.

"Tertuliano, *Against Marcion,* I, 43; *Against Praxeas,* 5.

[94] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* IV, 16.

a existência de ninguém, em vez disso deseja que todos existam para exercitar sua bondade.[95]

Esses pronunciamentos repetidamente se alternaram, porém, com outras afirmações, nas quais o próprio Deus e sua honra eram designados como a causa e o propósito da criação. Mas o humanismo colocou o homem em primeiro plano. O socianismo não procurou a essência do homem na comunhão com Deus, mas em seu domínio sobre a terra. A doutrina da lei natural, da moralidade natural e da religião natural tornou o ser humano autônomo e independente de Deus. Leibniz ensinou que, por sua bondade, sabedoria e poder, Deus era moralmente obrigado a escolher o melhor dos muitos mundos possíveis e trazê-lo à existência. Kant, sobre o fundamento da razão prática, só recorreu a Deus para satisfazer o ser humano na vida eterna por vir, à qual sua virtude o habilitou. E, dessa maneira, no racionalismo do século 18, o homem se tornou a mais interessante de todas as criaturas: tudo o mais existia para sua perfeição e era subserviente a ela. O ser humano era seu próprio fim (*„Selbstzweck*) e tudo o mais, inclusive Deus, era apenas meio.[96] Até mesmo hoje muitos pensadores ensinam que Deus deve dar realidade à idéia do mundo que ele julga necessário, pois, de outra forma, ele seria egoísta, e não o mais exaltado amor. Como ele é bom, ele não quer ser abençoado apenas por si mesmo, mas estabelece um reino de amor e busca a bem-aventurança de suas criaturas, o que, para ele, é o objetivo final.[97]

De um ponto de vista cristão, porém, essa doutrina do homem como *Selbstzweck é* inaceitável. É claro que a bondade de Deus também se torna manifesta na criação, como a Escritura repetidamente afirma. No entanto, não é correto dizer que a bondade de Deus requer a criação ou então Deus seria egoísta. Lembre-se, Deus é o Ser todo-poderoso, amor perfeito, total bem-aventurança em si mesmo, e, portanto, não precisa que o mundo traga sua bondade ou seu amor à maturidade, assim como não precisa dele para alcançar autoconsciência e personalidade. É da natureza do caso, além disso, que Deus não existe por causa do ser humano, mas o ser humano existe por causa de Deus. Embora o ser humano possa, em um sentido, ser chamado *Selbstzweck* como ele, como um ser racional, moral, nunca pode ser degradado em um instrumento "sem vontade"; ele é fundamentalmente dependente de Deus e nada possui que não tenha recebido. Somente Deus é Criador. O ser humano é um ser criado, e, por

[95] Atanásio, *Contra gentes*, 41; João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 2; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 19, art. 2; G. Voetius, *Select. disp.,* I, 558.

[96] K. G. Bretschneider, *Systematique Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 442s.; *idem, Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 669; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae (*Halle: Gebauer, 1819), §95.

[97] R. Rothe, *Theologische Ethik,* §49; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* II, 9-21 (§3); H. Martensen, *Christian Dogmatics,* §59; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 2ª. ed., I, 205s.; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1861-1868), I, 428; J. Müller, *Die christliche Lehre von der Siinde* (Bremen: C. Ed. Muller, 1889), II, 187s.; L. Schoeberlein, *Prinzip and System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 628; G. Thomasius, *Christi Person und Werke* (Erlangen: A. Deichert, 1888), I, 44; James Orr, *The Christian View of God and the World, 7".* ed. (Edimburgo: A. Elliot, 1904), 155; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. e org. H. R. Macintosh e A. B. MacCauiay (Edimburgo: T. & T. Clark, 1900), 290-96; também Hermes e Günther, segundo Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* I, 642.

essa razão, somente ele pode ser o objetivo da criação. Como tem sua origem em Deus, ele só pode ter seu destino em Deus. E, finalmente, a teoria de que a criação está fundamentada na bondade de Deus e tem como sua finalidade última a salvação do ser humano também é um desvio da realidade. O universo, certamente, não é esgotado por seu serviço à humanidade e deve, portanto, ter algum objetivo além da utilidade para o ser humano. O utilitarismo vulgar e a teologia autocentralizada do século 18 foram suficientemente refutados. O sofrimento e a dor que são o quinhão diário da humanidade não podem ser explicados em termos apenas da bondade de Deus. E o resultado final da história do mundo, que nos fala não somente da salvação dos eleitos, mas também de um triunfo eterno sobre os ímpios, revela atributos de Deus totalmente diferentes dc sua bondade e amor.

A Escritura, assim, toma outra posição e aponta para um objetivo maior. Ela diz que toda a natureza é uma revelação dos atributos de Deus e uma proclamadora de seu louvor (SI 19.1; Rm 1.19). Deus criou o homem à sua imagem para sua glória (Gn 1.26; Is 43.7). Ele se glorificou no Faraó do êxodo (Êx 14.17) e no homem que nasceu cego (Jo 9.3) e fez o ímpio para o dia da calamidade (Pv 16.4; Rm 9.22). Cristo veio para glorificar a Deus (Jo 17.4) e concede todos os benefícios de sua graça por causa de seu nome: redenção, perdão, santificação e assim por diante (SI 105.8; 78.9ss.; Is 43.25; 48.11; 60.21; 61.3; Rm 9.23; Ef 1.6ss.). Deus não dá sua glória a outrem (Is 42.8). O objetivo final é que todos os reinos sejam submetidos a ele e toda criatura se curve diante dele (Dn 7.27; Is 2.2-22; Ml 1.11; ICo 15.24s.). Até mesmo sobre a terra ele já recebe a glória de seu povo (SI 115.1; Mt 6.13 KJV). Um dia somente Deus será grande (Is 2.2-22) e receberá glória de todas as suas criaturas (Ap. 4.11; 19.6). Ele é o Primeiro e o Último, o Alfa e o Ômega (Is 44.6; 48.12; Ap 1.8; 22.13). Dele, por ele e para ele são todas as coisas (Rm 11.36). Sobre esse fundamento a teologia cristã quase unanimemente ensina que a glória de Deus é o objetivo final de todas as obras de Deus. Embora em seus anos iniciais os teólogos especialmente retratassem a bondade de Deus como o motivo da criação, a honra de Deus como o objetivo final de todas as coisas não está ausente. Atenágoras, por exemplo, escreve que foi "por sua própria causa e com o propósito de mostrar que essa sua bondade e sabedoria foram expostas em todas as suas obras, que Deus fez o homem".[98] Tertuliano diz que Deus criou o mundo "para o embelezamento de sua majestade".[99] Essa [ênfase sobre a] "glória de Deus" foi cada vez mais reconhecida, especialmente na teologia medieval de Anselmo, que fez da honra de Deus o princípio fundamental de sua doutrina da encarnação e da expiação,[100] mas também em Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura e outros.[101] Encon-

[98] Atenágoras, *Resurrection oj the Dead,* 12.

"Tertuliano, *Apology,* 17.

[100] Anselmo, *Cur Deus homo,* 11.

[101] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. I; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 44, art. 4; I, q. 66, art. 2; I, q. 103, art. 2; *idem. Contra gentiles,* III, 17, 18; *idem, Sent.,* II, dist., q. 2, art. 2; Boaventura, *Sent.,* II, dist. I, 2.

tramos o mesmo ensino no pensamento de teólogos católicos posteriores,[102] no dos luteranos,[103] e, final e particularmente, na teologia dos reformados.[104] A diferença entre os reformados, por um lado, e luteranos e católicos, por outro, não é que os primeiros indicam a honra de Deus, enquanto os outros escolhem o homem como o propósito final da criação. Em vez disso, a diferença é que a tradição reformada fez da honra de Deus o princípio fundamental de toda doutrina e conduta, de dogmática e moralidade, da família, da sociedade e do Estado, da ciência e da arte. Em nenhum lugar esse princípio da glória de Deus foi mais universalmente aplicado do que entre aqueles que confessam a religião reformada.

Mas uma dupla objeção foi registrada contra a glória de Deus como o propósito final de todas as criaturas. Primeira, nessa interpretação, Deus se torna autocentralizado, autodirigido, desvalorizando suas criaturas, especificamente os seres humanos, transformando-os em meios. Já confrontamos essa objeção anteriormente e demonstramos que, sendo o bem perfeito, Deus não pode repousar em nada além de si mesmo, e não pode se satisfazer com nada além de si mesmo. Ele não tem alternativa senão buscar sua própria honra. Assim como um pai em sua família e um governante em seu reino devem buscar e exigir a honra que lhe é devida nessa qualidade, assim também acontece com o Senhor nosso Deus. Ora, um ser humano só pode procurar a honra que lhe é devida em nome de Deus e por causa do ofício para o qual Deus o chamou, mas Deus procura e busca essa honra em seu próprio nome e por sua própria natureza. Como ele é o supremo e único bem, a própria perfeição, é o mais elevado tipo de justiça que, em todas as criaturas, busca sua própria honra. E tampouco essa busca de sua própria honra tem em comum com o auto-interesse humano egoísta que, onde ela lhe é mais fortemente negada, Deus, na forma de lei e de justiça, ainda mais urgentemente reivindica essa honra. Voluntária ou involuntariamente, toda criatura um dia dobrará seus joelhos diante dele. A obediência em amor ou a sujeição pela força é o destino final de todas as criaturas.

Outra objeção é que, ao buscar sua honra, Deus não precisa de suas criaturas. Como o mundo serve como um instrumento de sua glorificação, há algo faltando em sua perfeição e bem-aventurança. A criação supre uma necessidade em Deus e contribui para sua perfeição.[105] Essa objeção parece irrefutável, embora em todos os tipos de atividade humana exista uma analogia que pode esclarecer a atividade criadora de Deus para nós. Em um nível inferior os seres humanos trabalham porque têm de trabalhar, são impelidos ao trabalho por necessidade

[102] M. J. Scheeben, *Handbuch der kalholischen Dogmatik* (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 31 s.; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg i. B.: Herder, 1879-1880), 234s.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 640-92; J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica,* 3 vols. (Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1851-1854), 1,396s.; J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 151s.; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 319s.

[103] J. Gerhard, *Loci theol.,* V, c. 5; J. Quenstedt, *Theologia,* I, 418; D. Hollaz, *Examen theol.,* 360.

[104] Por exemplo, Jonaíhan Edwards, "Dissertation conceming lhe End for Which God Created the World", in *Ethical Writings,* org. Paul Ramscy, vol. 8 de *The Works ofJonathan Edwards* (New Haven: Conn.: Yale University Press, 1989), 399-536.

[105] D. F. Strauss, *Christian Faith,* I, 633; E. von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze* (Leipzig: Friedrich, 1891), 715.

ou força. Entretanto, quanto mais refinado se torna o trabalho, menos lugar existe para a necessidade ou coerção. Um artista cria sua obra de arte não por causa de necessidade ou coerção, mas movido pelos livres impulsos de seu gênio. "Derramo meu coração como um pequeno tentilhão nos choupos. Canto e não tenho nenhum outro objetivo" (Bilderdijk). Uma pessoa piedosa serve a Deus não por coerção ou na esperança de receber uma recompensa, mas por amor livre e fluente. Portanto, também há um prazer em Deus que é infinitamente superior a necessidade ou força, a pobreza ou riquezas, que incorpora suas idéias artísticas na criação e encontra prazer intenso nisso. Na verdade, aquilo que, no caso do ser humano, é meramente uma fraca analogia, está presente em Deus em originalidade absoluta. Uma criatura, como a criação de um artista, não tem independência de Deus, nem em oposição a ele. Deus, portanto, nunca procura uma criatura como se essa criatura fosse capaz de dar a ele algo de que ele precisa ou pudesse tirar dele algo que ele possui. Ele não procura a criatura [como um fim em si mesma], mas, por meio da criatura, procura a si mesmo. Ele é se continua sendo seu próprio fim. Seu empenho é sempre - também nas criaturas e por meio delas - total autoprazer, felicidade perfeita. O mundo, portanto, não surge de uma necessidade de Deus, de sua pobreza e falta de felicidade, pois o que ele procura na criatura não é a criatura, mas a si mesmo. A origem do mundo também não é em razão de uma plenitude *(plêrõma)* incontrolável em Deus, pois Deus usa todas as criaturas para sua própria glorificação e as toma úteis à proclamação de suas perfeições.

UMA COSMOVISÃO BASEADA NA CRIAÇÃO

[259] Dessa perspectiva surge uma cosmovisão muito particular. A palavra "criação" pode denotar ou o ato ou o produto da criação. A partir da compreensão que se tem do ato flui a compreensão do produto. O panteísmo tenta explicar o mundo dinamicamente; o materialismo tenta fazer isso mecanicamente. Mas ambos tentam ver o todo como governado por um princípio único. No panteísmo, o mundo pode ser um organismo vivo (*zõon*), do qual Deus é a alma; no materialismo, ele é um mecanismo que é produzido pela união e separação de átomos. Mas, em ambos os sistemas, um destino cego inconsciente é elevado ao trono do universo. Ambos falham por não apreciar a riqueza e a diversidade do mundo, por apagar os limites entre céu e terra, matéria e espírito, alma e corpo, homem e animal, intelecto e vontade, tempo e eternidade, Criador e criatura, ser e não-ser, e por dissolver todas as distinções em uma solução de uniformidade mortal. Ambos negam a existência de um propósito consciente e não podem apontar uma causa ou um destino para a existência do mundo e de sua história.

A cosmovisão da Escritura é radicalmente diferente. Desde o início o céu e a terra são distintos. Tudo foi criado com uma natureza própria e repousa em ordenanças estabelecidas por Deus. Sol, Lua e estrelas têm sua própria missão exclusiva; plantas, animais e seres humanos são distintos por natureza. Há a mais profusa diversidade e, apesar disso, nessa diversidade, há também um tipo

superlativo de unidade. O fundamento tanto de diversidade quanto de unidade está em Deus. Foi ele que criou todas as coisas de acordo com sua sabedoria insondável, que continuamente as sustenta em suas naturezas distintas, que as dirige e governa, mantendo-as com suas energias e leis naturais e que, como o bem supremo e objetivo máximo de todas as coisas, é buscado e desejado por todas as coisas segundo sua medida e modo. Aqui há uma unidade que não destrói, mas mantém a diversidade, e uma diversidade que não existe às expensas da unidade, mas se desenvolve em suas riquezas. Em virtude dessa unidade o mundo pode, metaforicamente, ser chamado de organismo, no qual todas as partes estão conectadas umas às outras e se influenciam reciprocamente. Céu e terra, homem e animal, alma e corpo, verdade e vida, arte e ciência, religião e moralidade, estado e igreja, família e sociedade, c assim por diante, embora sejam todos distintos, não estão separados. Há uma ampla variedade de relações entre eles: um vínculo orgânico, ou, se desejar, um vínculo ético, os mantém juntos.

A Escritura aponta claramente [para esse vínculo] quando resume o universo sob o nome de céu e terra, mas também quando o chama de 'ô/ãm, isto é, um tempo oculto, invisível, indefinido no passado ou no futuro, *aeon,* eternidade, o mundo (Ec 1.4; 3.11); e, no Novo Testamento, *kosmos* (Jo 1.10); *ta panta* (ICo 8.6; 15.25s.); *ktisis* (Mc 10.6); *aiõnes* (Hb 1.2); duração, existência, era, mundo (cf. *seculum* em conexão com *sexus),* uma existência humana e a palavra inglesa "world" (ME *weorld,* de OE *weoruld, worold*, existência humana, era ou vida). As palavras *'ôlãm* e *aiõnes* admitem a idéia de que o mundo tem duração, ou idade, que a história que acontece culmina em um objetivo específico. A palavra grega *kosmos* e a latina *mundus*, por outro lado, enfatizam a beleza e a harmonia do mundo. E, de fato, o mundo é as duas coisas. Assim como Paulo simultaneamente compara a igreja a um corpo c a um edifício, e fala de um templo em construção (Ef 2.21), e Pedro chama os crentes de pedras que vivem (IPe 2.5), assim também o mundo é tanto uma história quanto uma obra de arte. Ele é um corpo que cresce c um edifício que é construído. Ele se estende na "amplitude" do espaço e se perpetua na "profundidade" do tempo. Nem o princípio mecânico do materialismo nem o princípio dinâmico do panteísmo são suficientes para explicar isso. No entanto, tudo o que é válido nos dois sistemas é reconhecido na doutrina do mundo como a Escritura a ensina. E este deve ser examinado tanto horizontal quanto verticalmente. A partir das mais inferiores formas de vida, ele se move para cima, para onde a luz e a vida de Deus estão, e, ao mesmo tempo, move-se para a frente, para um propósito que glorifica a Deus. Dessa maneira, ele revela os atributos e perfeições de Deus, em princípio, já no começo, a um grau cada vez maior quando se desenvolve, e perfeitamente no fim dos tempos.

Agostinho, o pai da igreja que mais profundamente entendeu essas idéias, também apresentou o relato mais elaborado delas. Em *A cidade de Deus (De civitate Dei),* ele oferece uma filosofia cristã da História, demonstra como a

cosmovisão cristã encontra sua verdade e prova na História, e esboça a origem e a essência da cidade celestial *(civitas coelestis)* tanto em seu desenvolvimento em relação à cidade terrena *(civitas terrena*), quanto em seu fim, no que se refere ao seu objetivo.[106] Mas, ao mesmo tempo, ele inclui um relato do universo como uma esplêndida harmonia. Em Agostinho, o mundo é uma unidade: o universo deriva seu nome da palavra "unidade".[107] Porém, essa unidade não é uma uniformidade, mas uma diversidade infinitamente variada.[108] Deus é o ser supremo: supremamente verdadeiro, supremamente bom e supremamente bonito. Por essa razão, ele criou muitas criaturas que, em graus variados, participam de seu ser, verdade, bondade e beleza. "A algumas coisas ele deu mais de ser e, a outras, menos, e, dessa forma, estabeleceu uma ordem de naturezas em uma hierarquia de existência."[109] Recorrendo à Sabedoria de Salomão ("Organizaste todas as coisas por medida, número e peso", 11.20), Agostinho afirma que todas as coisas são distintas em modo, espécie, número, grau e ordem. E, precisamente por essas qualidades, elas produzem este mundo, este universo, no qual Deus, em seu beneplácito, distribui boas coisas e que, por causa disso, é uma manifestação de suas perfeições.[110] Toda essa diversidade só pode ser atribuída a Deus, não aos méritos de suas criaturas. "Não há natureza nem mesmo entre as mais inferiores das bestas que não acomode [...] as propriedades sem as quais nada pode existir ou ser concebido.""[1]

Essa é a cosmovisão da teologia cristã em sua inteireza. O mundo é um corpo com muitos membros. Nas obras dos pais da igreja, a unidade, ordem e harmonia presentes no mundo são uma prova poderosa da existência e da unidade de Deus.[112] Deus é o centro, e todas as criaturas estão agrupadas em círculos concêntricos e em uma ordem hierárquica ao seu redor.[113] Tomás de Aquino compara o mundo a uma música perfeitamente afinada, cujas harmonias interpretam para nós a glória e a bem-aventurança da vida divina. "Suas partes são organizadas como as partes de um todo orgânico, no qual cada uma é apropriada à outra reciprocamente."[114] "Não há uma só partícula no universo", diz Calvino, "em que não se possa discernir pelo menos algumas centelhas de sua glória"."[5] "Nada em todo o mundo é mais excelente, mais nobre, mais belo, mais útil e mais divino que a diversidade de seus muitos elementos, a distinção e essa ordem na qual um é mais nobre que outro e um depende do outro, um está

[106] J. Bicgler, *De civitas Dei des heiligen Augustinus* (Padcrborn: Junfermann, 1894).

[1]"Agostinho, *De Gen. contra Manich.,* I, 21.

[108] Agostinho, *City of God*, XI, 10.

[m] *lbid.,* XII, 2.

[""]Agostinho, *De cliversiis quaestionibus octoginta,* q. 41; *idem, Divine Providence and the Problem ofEvil,* I, 19; *idem, Literal Meaning of Genesis,* I, 9; II, 13; *idem, Confessions*, XII, 9; *idem, City of God,* XI, 33.

[']"Agostinho, *Cityof God*, XI, 15; cf. Konrad Scipio, *Des Surelius Augustinus Mataphysik* (Leipzig: Breitkopf & Hãrtel, 1886), 31-80.

[']" Atanásio, *Against the Arians,* II, 28, 48; *idem, Against the Heathen,* c. 39.

[113] Pseudo-Dionísio, *Celestial Hierarchies; idem, Ecclesiastical Hierarchies.*

[4]T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 25, art. 6; *idem, Sent.,* II, dist. I, q. 1, art 1.

[115] J. Calvino, *Instituías,* 1.v.l. Nota do organizador: a tradução para o inglês é de F. L. Bartes, org. J. T. McNeill, 2 vols. (Filadélfia: Westminster, 1960), I, 52.

sujeito ao outro e um recebe obediência de outro. Daí vem a ornamentação, a beleza e a excelência de todo o mundo. Daí surgem seus muitos usos, utilidades e benefícios para nós. Aí a própria bondade, glória, sabedoria e poder de Deus resplandecem e são revelados mais brilhantemente."[116] E por tudo isso o mundo é um teatro, um "espelho esplendidamente claro de sua glória divina".[117]

Como resultado dessa cosmovisão, o Cristianismo superou tanto o desprezo pela natureza quanto sua deificação. No paganismo, um ser humano não entra em relação direta com Deus e, portanto, tampouco com o mundo."[8] Semelhantemente, no panteísmo e no materialismo, a relação dos seres humanos com a natureza é fundamentalmente corrompida. Em um momento, o homem se considera infinitamente superior à natureza e crê que ela não tem mais segredos para ele. No momento seguinte, ele experimenta a natureza como um poder escuro e misterioso que ele não entende, cujos mistérios não pode resolver e de cujo poder não pode se livrar. Intelectualismo e misticismo se alternam. A incredulidade abre caminho para a superstição e o materialismo se transforma em ocultismo. Mas o cristão olha para a frente e confessa Deus como o Criador do céu e da terra. Na natureza e na História ele observa o caráter insondável dos caminhos de Deus e a inescrutabilidade de seus juízos, mas não se desespera, pois todas as coisas estão sujeitas ao governo de um Deus onipotente e um Pai gracioso e eles trabalharão juntos para o bem daqueles que amam a Deus. Aqui, portanto, há lugar para amor e admiração da natureza, mas toda deificação é excluída. Aqui um ser humano é colocado em relação correta com o mundo porque foi colocado em relação correta com Deus. Por essa razão também a criação é o dogma fundamental: ao longo de toda a Escritura ela está em primeiro plano e é a pedra fundamental sobre a qual se apóiam a antiga c a nova alianças.

Finalmente, essa doutrina descarta uma teologia egoísta e um otimismo falso. Certamente há um elemento de verdade na opinião de que todas as coisas existem por causa do ser humano, ou melhor, por causa da humanidade, a igreja de Cristo (ICo 3.21-23; Rm 8.28). No entanto, essa humanidade tem seu propósito máximo, juntamente com todas as outras criaturas, na glorificação de Deus. Todas as coisas são subordinadas a esse fim. Para esse fim, todas as coisas, até mesmo o pecado e o sofrimento, trabalham juntas. E, para esse fim, o mundo é funcionalmente bem organizado. No escolasticismo, às vezes se perguntava se Deus podia fazer alguma coisa melhor do que aquilo que ele realmente fez. Abelardo disse que não, porque a bondade de Deus exigia que

[116] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 45.

[117] Cf. também Armin Reiche, *Die kirchlichen Elemente in der Welt-und Lebensanschaung des Gregor von Nyssa* (Jena: A. Kämpte, 1897), 221s.; Otto Gierke, *Johannes Althuslus* (Breslau: W. Koebner, 1880), 60s.; T. Pesch, *Die grossen Weltrãtsel,* 2ª. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1892), I, 135s.; M. Scheeben, *Dogmatik,* II, 94s.; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatik,* V, 173s.

[118] R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 458: "O judeu encara o mundo e a natureza em soberana autoconsciência. Ele não tem medo do mundo. No entanto, essa postura adotada é no sentido mais forte possível de responsabilidade. Como representante de Deus, e somente assim, ele eslá tomando conta do mundo. Ele não pode seguir seus próprios impulsos arbitrários, mas apenas a vontade revelada de Deus. O paganismo, por outro lado, oscila entre o mau uso presunçoso do mundo e um terror infantil diante de seus poderes".

ele sempre fizesse o melhor, de outro modo ele seria egoísta,[119] e Leibniz, mais tarde, argumentou da mesma maneira. Mas, em Deus, não podemos colocar incerteza ou escolha. Ele não escolheu o melhor de muitos mundos possíveis. Sua vontade é estabelecida desde a eternidade. Uma criatura, como tal, sempre pode ser concebida como melhor, maior ou mais bonita do que realmente é porque a criatura é contingente e capaz de desenvolvimento e progresso. Até mesmo o universo, como entidade contingente, pode ser concebido de forma diferente e melhor para os seres humanos. Tomás de Aquino disse: "O universo não pode ser melhor por causa da ordem ideal atribuída a essas coisas por Deus, em quem consiste o bem do universo. Se uma dessas coisas fosse melhor, a proporção da ordem seria arruinada, assim como quando uma corda é tocada exageradamente, a melodia da cítara é arruinada". Mas ele também acrescenta: "Deus, porém, podia fazer outras coisas ou acrescentar outras coisas às coisas que tinham sido feitas, e esse outro universo seria melhor".[120] A natureza de uma criatura é tal que tanto em sua "existencialidade" quanto em sua "potencialidade" ela só pode ser pensada como contingente. Mas, para Deus, essa questão não existe. O mundo é bom porque corresponde ao propósito que foi estabelecido para ele. Ele não é melhor nem pior, mas é bom porque Deus disse que ele é bom. Ele é bom porque é útil não ao ser humano individual, mas para a revelação das perfeições de Deus. E, para a pessoa que o considera assim, ele é bom porque torna conhecido a ela o Deus cujo conhecimento é vida eterna. Lactâncio, portanto, estava correto quando disse: "O mundo foi feito por essa razão, para que pudéssemos nascer. Nascemos, portanto, para que pudéssemos conhecer o Criador do mundo e nosso Deus. Nós o conhecemos para que pudéssemos adorá-lo. Nós o adoramos para que possamos obter imortalidade como recompensa pelos nossos labores, pois a adoração a Deus se apóia em labores muito grandes. Logo, somos recompensados com imortalidade para que, feitos semelhantes aos anjos, possamos servir ao Pai e Senhor Exaltadíssimo para sempre e sejamos um reino perpétuo para Deus. Isso é o resumo de tudo; esse é o segredo de Deus; esse é o mistério do mundo".[121]

[119] P. Abelardo, *Introduction to Theology,* III, c. 5.

[120] T. de Aquino, *Summa theoL,* I, q. 25, art. 6, ad. 3; cf. P. Lombardo, *Sen!.,* 1, dist. 44; Boaventura, *Sen!.,* I, q. 44, art. 1, q. 1-3; Hugo de São Vítor, *On the Sacraments,* II, c. 22; G. Voetius, *Select. disp.,* 1,553; P. van Mastricbt, *Theologia*, III, 6, 11; J. H. Hcidegger, *Corpus theologiae,* VI, 21.

[121] Lactâncio, *The Divine Institutes,* VII, 6, trad. Mary Francis McDonald, Fathers of the Church 49 (Washington, D. C.: Catholic University Press, 1964), 488.

PARTE IV

CRIADOR DO CÉU E DA TERRA

9

CÉU: O MUNDO ESPIRITUAL

A Bíblia une todas as religiões do mundo ao reconhecer um reino espiritual, não-material, invisível. Enquanto alguns (saduceus, modernistas) negam a existência dos anjos, um interesse excessivo, insalubre, em espíritos ou especulação sobre eles é um problema maior. A crença em um mundo espiritual não pode ser demonstrada filosoficamente; ela está arraigada na verdade da revelação e a expressa profundamente. Os seres humanos não podem atravessar os limites entre este mundo e o além, somente Deus pode torná-lo conhecido a nós, e ele faz isso na Escritura. O mundo dos anjos é tão ricamente variado quanto o mundo material e eles existem em tipos e classes distintas. A Escritura também ensina que, entre os anjos, há distinções de categoria e status, *dignidade e ministério, oficio e honra. A elaborada classificação hierárquica de Pseudo-Dionísio, porém, excede muito aquilo que é conhecido pela revelação. A especulação sobre o número de anjos ou a ocasião de sua criação é inútil. Ao mesmo tempo em que não sabemos detalhes exatos sobre sua natureza, a Escritura indica que, ao contrário do próprio Deus, os anjos não são simples, onipresentes ou eternos. Isso levou alguns a concluir que os anjos - em sua própria forma etérea - são corpóreos, limitados pelo tempo e pelo espaço. Mas embora os anjos sempre apareçam aos seres humanos em forma visível corpórea e sejam simbolicamente representados dessa maneira, é melhor não atribuir corporeidade a eles para evitar todas as formas de filosofia panteísta de identidade, que mistura céu e terra, matéria e espírito, e apaga a distinção entre eles. Conquanto sejam criaturas finitas, os anjos se relacionam mais livremente com o tempo e o espaço do que os seres humanos. As modernas analogias de luz e eletricidade nos ajudam aqui. Há uma unidade entre os anjos: assim como os seres humanos, todos eles são seres criados, espirituais, racionais e morais, mas apenas os seres humanos são portadores da imagem de Deus, unidos em uma humanidade comum, e constituem a igreja. O ministério extraordinário dos anjos é acompanhar a história da redenção em seus pontos cardeais; seu ministério ordinário, louvar a Deus dia e noite. Embora os anjos sejam usados por Deus para zelar pelos crentes, não há fundamento para a crença em anjos da guarda in-*

dividuais ou nacionais. Deve-se tomar o cuidado de evitar a veneração e a adoração dos anjos. Somente Deus deve ser adorado.

[260] De acordo com a Sagrada Escritura, a criação é dividida em um reino espiritual e um reino material, em céu e terra, em coisas do céu e coisas da terra, "visíveis e invisíveis" (Cl 1.16). A existência desse reino espiritual é reconhecida em todas as religiões. Além dos deuses, também uma variedade de semideuses ou heróis, demônios, gênios, espíritos, almas e assim por diante são objeto de veneração religiosa. Especialmente no Parsismo havia um vigoroso desenvolvimento da doutrina dos anjos. Nele, uma hoste de anjos bons, chamada *Jazada,* circunda Ahuramazda, o Deus de luz, assim como Ahriman, o Deus das trevas, é circundado por uma hoste de anjos maus, chamada *dewas*.[1] Segundo Kuenen[2] e muitos outros estudiosos, os judeus derivaram sua compreensão dos anjos especialmente dos persas, depois do exílio babilônio. No entanto, essa hipótese é grosseiramente exagerada. Em primeiro lugar, até mesmo Kuenen reconhece que a crença na existência e atividade dc seres superiores estava presente no antigo Israel [pré-exílico]. Em segundo lugar, há uma grande diferença entre a angelologia dos escritos canónicos e a da religião popular de Israel. E, finalmente, ainda há muita incerteza sobre a relação entre o Judaísmo e o Parsismo, alegada por James Darmester em sua obra sobre o Zandavesta (1893), em oposição à teoria predominante de que a doutrina persa dos anjos foi derivada do Judaísmo.[3]

Essa opinião, de fato, não encontrou muita aceitação, mas apenas alguns anos depois Schürer foi capaz de escrever: "Um estudo cuidadosamente detalhado, especialmente da influência do Parsismo, ainda não nos foi fornecido. Os estudiosos provavelmente terão de reduzir a extensão dessa influência a uma medida relativamente pequena".[4] Mas, de acordo com Atos 23.8, a existência de anjos foi negada pelos saduceus, que, portanto, provavelmente consideravam os aparecimentos angélicos do Pentateuco como teofanias momentâneas. Josefo deixa de mencionar vários aparecimentos de anjos e tenta explicar outros natu-

[1] Segundo Lehmann, in P. D. Chantepic de la Saussaye, *Lehrbuch der Re/igionsgeschichle* (Tiibingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), II, 188-99. Nota do organizador: a seção sobre a religião persa no manual dc Dc la Saussaye foi escrita pelo Dr. Edv. Lehman.

[2] Abraham Kuenen, *The Religion ofIsrael to the Fali of thejewish State,* trad. Alfred Hcath May (Edimburgo: Williams & Norgate, 1883), III. 37-44.

[3] Cf. W. Geesink, "Dc Bijbel en het Avesta", *De Heraut* 830 (novembro de 1893); contrário a Darmesteter, C. P. Tiele, "Iets over de oudheid van het Avesta", *Verslagen em Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* (1895): 364-83; Lehmann, in De la Saussaye, *Lehrbuch,* 190.

[4] Nota do organizador: a declaração citada por Bavinck é da 3ª. edição alemã de *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* de Schürer. A edição inglesa revisada (1979), incorporando informações das descobertas de Qumran e, portanto, focalizando a angelologia da seita dos essênios, traz o seguinte: "Nas circunstâncias, a questão de influências externas, que exerceu tão grandemente a erudição pré-Qumran, torna-se totalmente secundária. Empréstimos budistas e indianos devem ser, agora, considerados mais prováveis. O impacto persa sobre o dualismo e a angelologia essênia é provável, mas deriva, sem dúvida, de influências iranianas sobre o Judaísmo como tal, e não diretamente sobre a seita em si" (Emil Schürer, *The His/ory of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B. C.-A.D. 135],* rev. e org. G. Vermes, F. Millar e M. Black, 3 vols. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1979], II, 589). Bavinck também acrescenta: cf. Erik Stave, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum* (Haarlem: F. Bohn, 1898); B. Lindncr, "Parsismus", *PRIP,* XIV, 699-705.

ralmente.[5] De acordo com Justino,[6] os anjos foram entendidos por alguns como emanações temporárias do ser divino, que, ao completar sua tarefa, voltavam novamente para Deus. Em um tempo posterior, a existência dos anjos foi negada pelos seguidores de David Joris,[7] pelos libertinos,[8] por Spinoza[9] e por Hobbes,[10] que simplesmente os considerou revelações e obras de Deus. Balthazar Bekker, em seu *Enchanted World {Betoverde Werelt*), não foi tão longe, mas limitou a atividade dos anjos, considerando-os, em muitos casos, humanos. Como Spinoza, ele ensinou que, em sua doutrina dos anjos, Cristo e seus apóstolos se acomodaram às crenças de seus contemporâneos.[11] Leibniz, Wolff, Bonnet, Euler e os sobrenaturalistas tentaram sustentar sua existência especialmente sobre fundamentos racionais, afirmando que, a começar com os seres humanos, não podia haver rompimento *(vacuum formarum)* nem para cima nem para baixo na escala das criaturas.[12] Nem mesmo Kant exclui a existência de seres pensantes diferentes dos seres humanos.[13] O século 18 apagou a distinção entre anjos e seres humanos, assim como o século 19 apagou a distinção entre os seres humanos e os animais. Swedenborg, por exemplo, tinha aprendido, com os próprios anjos, que eles são realmente humanos; o núcleo interno de um ser humano é um anjo e o ser humano é destinado a se tornar angélico.[14]

Na teologia moderna, porém, muito pouco resta dos anjos. Os racionalistas, como Wegschneider, embora não neguem a existência dos anjos, negam sua manifestação.[15] Marheineke, na segunda edição de sua dogmática, omitiu o capítulo sobre anjos. Strauss avaliou que a cosmovisão da modernidade privou os anjos do lugar de sua morada: eles devem sua existência apenas a narrativas populares, ao desejo de equilibrar a massa de matéria do mundo com uma quantidade maior de espírito.[16] No pensamento de Lipsius, eles eram apenas "ilustrações gráficas das obras vitais da providência divina" e pertenciam apenas ao campo do simbolismo religioso.[17] Schleiermacher, também, embora não exclu-

[5] F. Josefo, *Antiquities,* VIII, 13, 17.

[6] Justino, Mártir, *Dialogue with Tripho,* 128.

[7] Segundo J. Hoonibeck, *Suinma contr.,* 413.

[8] João Calvino, *Treatise againsí the Anabaptists and against the Libertines,* org. e trad. Benjamin Wirt Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), 230-33.

[9] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus,* II, 56.

[10] Thomas Hobbes, *Leviathan,* org. A. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 285-96 (III, 34).

[11] Balthazar Bekker, *De Betoverde Wereld* (Amsterdã: D. van den Dalen, 1691), II, 6-15.

[12] Franz V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 184; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: *J.* A. Barth, 1838), I, 746s.

[13] Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879), II, 69, 249.

[14] Emanuel Swedenborg, *The True Christian Religion Containing the Universal Theology of the New Church* (Nova York: Swedenborg Foundation, 1952), 29 n. 20, 176 n.l 15, 179 n. 118, 183 n.121. Nota do organizador: essas são as passagens nas quais Swedenborg trata seres humanos e anjos como seres espirituais. Bavinck cita a segunda edição alemã (1873), pp. 42, 178.

[15] Julius A. L, Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), 102.

[16] David F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-1841), I, 671s.

[17] Richard A. Lipsius, *Lehrbiich der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §§518ss.; A. E. Biedermanii, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed. (Berlim: Reimer, 1884-1885), II, 550s.

ísse a possibilidade de sua existência, opinou que Cristo e seus apóstolos não tinham ensinado nada de positivo sobre os anjos, já que haviam se acomodado à imaginação popular e falado dos anjos como falamos de fadas e elfos e que os anjos não tinham importância teológica ou religiosa para nós.[18] Além disso, aqueles que sustentavam a existência dos anjos freqüentemente mudavam sua natureza. Schelling, por exemplo, afirmava que os anjos bons são potencialidades que, por causa da queda, não tinham se tornado realidades e são, agora, nada mais do que a idéia ou poder de um indivíduo ou de um povo.[19]

Outros transformaram os anjos em habitantes de outros planetas. Em um estágio primitivo - já ocorre em Xenofonte e alguns dos estóicos - encontramos a opinião de que os planetas eram habitados. Depois que a astronomia moderna abandonou a posição geocêntrica e adquiriu uma vaga noção dos espaços surpreendentes do universo, a idéia de que outros planetas também eram habitados encontrou aceitação com Descartes, Wittichius, Allinga, Wilkins, Harvcy, Leibniz, Wolff, Bonnet, Kant, Reinhard, Bretschneider, Swedenborg[20] e muitos outros, inclusive de nossa própria época.[21] Alguns teólogos também uniram essa interpretação com a idéia de que os habitantes das estrelas eram anjos.[22] Além disso, em oposição ao materialismo, por volta da metade do século 19, surgiu uma reação na forma de espiritismo, que não apenas reconhece a existência de espíritos de mortos, mas também admite a possibilidade de comunhão entre eles e os seres humanos sobre a terra. Por meio de suas reuniões sensoriais e extensa literatura, o espiritismo tem adquirido milhares e milhares de adeptos.[23]

INDO ALÉM DOS LIMITES

[261] Filosoficamente, a existência de anjos não é demonstrável. O argumento de Leibniz de que, começando com o ser humano, tanto para baixo quanto

---

[18] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. Macintosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §42; cf. J. Bovon, *Dogmatiche chrétienne, 2* vols. (Lausanne: Georges Bridei, 1895-1896), I, 297.

[19] F. W. J. Schelling, *Werke,* II. 4, 284; cf. H. L. Marlensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §§68,69.

[20] O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen,* II, 55s.; F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 8ª. ed. (Leipzig: Baedekker, 1908), 431; David F. Strauss, *The Old Faith and the New,* trad. Mathilde Blind (Nova York: Holt, 1873), 189-92.

[21] C. Du Prel, *Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese* (Leipzig: Günther, 1880); C. Flammarion, *La Pluralité des mondes habités* (Paris: Didier, 1875); L. Büchner, *Kraft und Stoff (Leipzig:* Theod. Thomas, 1902), 80-88; E. Haeckel, *The Riddle of the Universe,* trad. Joseph McCabe (Nova York e Londres: Harper & Brothers, 1900), 368-72; O. Liebmann, *Zur analysis der Wirklichkeit: Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie,* 3ª. ed. (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900); F. Bettex, *Het Lied der Schepping* (Roterdã: Wenk & Birkhoff, 1901), 227s.; C. Snijders, "De Bewoonbaarheid der Hemellichamen", *Tijdspiegel* (fevereiro de 1898): 182-204; Pohle in *Der Katholiek* (1884) e (1886), citado em J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie, 2'.* ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 236.

[22] J. H. Kurtz, *The Bible and Astronomy: An Exposition of the Biblical Cosmology and Its Relations to Natural Science,* trad. Thomas Davis Simonton (Filadélfia: Lindsay & Blakiston, 1857), 222-28, 456-61; K. Keerl, *Der Mensch das Ebenbild Gottes* (Basiléia: Bahnmeier, 1866), I, 278s.; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung,* 5ª. ed. (Halle: Fricke, 1879), 150; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1849-1852), II, 362s.; K. Keerl, "Die Fixsterne und die Engel", *Beweis des Glaubens* 32 (junho de 1896): 230-47.

[23] H. N. De Fremery, *Handleiding tot de Kennis van het Spiritismus* (Bussum, 1904); idem, *Een Spiritistische Levensbeschouwing* (Bussum, 1907).

para cima na escala de existência, há todos os tipos de criatura, de modo que não pode haver um *vacuum formarum* (um vácuo de formas), nem um salto na natureza, não é aceitável porque, por implicação, isso apagaria a distinção entre o Criador e a criatura e levaria a um panteísmo gnóstico. Muito menos pode a filosofia elaborar um argumento contra a possibilidade dessa existência. Pois assim como nós mesmos somos seres psíquicos e não podemos explicar a vida da alma a partir do metabolismo, mas temos de atribuir uma substância espiritual a essa vida, uma vida que continua até mesmo depois da morte - também a existência de um mundo espiritual não é inconsistente com qualquer argumento da razão ou qualquer fato da experiência. Não apenas Leibniz e Wolff, mas também Schleiermacher e Kant reconheceram abertamente a possibilidade. A universalidade da crença nesse mundo espiritual prova, além disso, que, inerente nesse reconhecimento, há algo diferente e algo mais do que capricho e acaso. A observação de Strauss de que o mundo dos anjos é uma compensação para a quantidade de matéria na criação, embora implique na admissão de que uma visão de mundo materialista não é satisfatória para a mente humana, é inadequada como uma explicação para a crença nos anjos. Insuficiente para esse fim também é o argumento de Daub de que os seres humanos, situados entre o bem e o mal, criaram [imaginativamente] tipos simbólicos em duas direções, chegando, assim, à idéia de anjos e de demônios.[24]

A crença em um mundo espiritual não é de natureza filosófica, mas religiosa. Está intimamente relacionada com revelação e milagre. A religião é inconcebível sem revelação, e a revelação não pode ocorrer sem a existência de um mundo espiritual acima e por trás deste mundo visível, um mundo espiritual em comunhão com o mundo visível. Em todas as religiões, os anjos não são fatores na vida religiosa e ética em si, mas na revelação sobre a qual essa vida é edificada. Admite-se com o fato da religião a própria crença de que suas causas mais profundas não estão no círculo das coisas visíveis. O bem e o mal, tanto em um sentido religioso quanto em um sentido ético, estão arraigados em um mundo diferente daquele que aparece aos nossos sentidos. A crença em anjos dá expressão a esse outro mundo. Embora não constitua a essência e o centro da religião, a crença nos anjos está ligada a ele. A transcendência de Deus, a crença na revelação e no milagre, a essência da religião - tudo isso automaticamente acarreta a crença em seres espirituais. O mundo que está presente aos nossos sentidos não satisfaz os seres humanos. Continuamente ansiamos por outro mundo que não é menos rico que este. Como reação a isso, o materialismo evoca o espiritismo. Mas o espiritismo no qual esse espiritualismo hoje se manifesta na vida de muitas pessoas é nada mais do que uma forma de superstição. É difícil provar se existe alguma realidade que sirva de base para ele. Não apenas a história do espiritismo está cheia de todos os tipos de fraude e desmascaramento, mas não há forma de checar se os espíritos que alegadamente aparecem são as

[24] I. A. Dorner, *A System of Christian Docírine,* trad. A. Cave e J. S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1891), II, 98.

pessoas que alegam ser. Sempre permanece uma enorme distinção, portanto, entre fenômenos estranhos e maravilhosos aos quais o espiritismo recorre e as explicações que ele dá para esses fenômenos. Muitos desses fenômenos podem ser adequadamente explicados em termos de psicologia, mas, quanto ao resto, é absolutamente incerto se eles devem ser atribuídos à atividade de espíritos de mortos ou a espíritos demoníacos ou a forças ocultas da natureza.[25]

Uma coisa é certa: em numerosos casos, o espiritismo tem um efeito danoso sobre a saúde psíquica e física de seus praticantes[26] e segue um caminho que é proibido pela Escritura (Dt 18.lis.). Entre este mundo e o mundo além há um abismo que os seres humanos não podem transpor. Se eles, porém, tentarem atravessá-lo, caem na superstição e se tornam vítimas dos próprios espíritos que invocaram.

E, assim como entre o mundo deste lado da sepultura e o mundo do outro lado há um limite que os seres humanos têm de respeitar, os seres humanos aqui sobre a terra tampouco têm conhecimento daquilo que acontece em outros planetas. Sob influência da cosmovisão copernicana, algumas pessoas, pensando que a terra havia perdido sua importância central para o universo, tiveram prazer em povoar outros planetas não apenas com seres orgânicos e inteligentes, mas também com criaturas sobre-humanas. No entanto, outros, agora, estão recuando dessas especulações fantásticas. Alguns anos atrás, o famoso cientista britânico Alfred R. Wallace demonstrou que nenhum planeta é habitável.[27] Eles baseou seus argumentos não em argumentos filosóficos, mas em fatos levantados pela recente astronomia, física, química e biologia e simplesmente apresenta a questão daquilo que esses fatos nos dizem sobre a habitabilidade dos planetas e, se esses fatos não produzem prova absoluta de uma maneira ou de outra, o que eles sugerem é a maior probabilidade. Ora, a análise espectral tem mostrado que o universo visível consiste dos mesmos elementos químicos que a terra, que as mesmas leis da natureza prevalecem em toda parte e, portanto, também que o desenvolvimento de seres animados está muito provavelmente ligado às mesmas leis universais. Os seres animados, embora possam diferir entre si, têm muitas coisas em comum: todos precisam de nitrogênio, oxigênio, hidrogênio e carbono, temperaturas moderadas e a alternância de dia e noite. Incontáveis condições, por isso, devem ser cumpridas antes que os planetas sejam considerados habitáveis por seres animados.

Wallace demonstra detalhadamente como essas condições são cumpridas somente na terra. A Lua não é habitável, porque não tem água nem atmosfera. O Sol também não, porque é um corpo extremamente gasoso. Júpiter, Saturno,

[25] O. Zöcklcr, "Spiritismus", *PRE*[3], XVIII, 654-66; Traub, "Der Spiritismus", in *Kirchen und Sekten der Gegenwart,* org. Ernst Kalb, 2°. ed. (Sluttgart: Evangelische Gesellschaft, 1907), 485-549.

[26] Zeehandelaar, "Het spiritistisch Gevaar" *De Gids* (agosto de 1907): 306-37.

[27] Alfred R. Wallace, *Man's Place in the Universe: A Study of lhe Resulis of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds* (Nova York: McClure, Phillips, 1903); cf. H. H. Kuyper, *De Heraut* (outubro de 1904) e edições subseqüentes; *idem,* "'s Menschen Plaats in het Heelal", *Wetenschappelijke Bladen* (abril de 1904): 67-78.

Urano e Netuno também não, porque ainda estão em estado de ebulição. Mercúrio e Vénus também não, porque não giram e, portanto, são intoleravelmente quentes em um hemisfério e intoleravelmente frios no outro. Isso nos deixa apenas com Marte. Esse planeta, de fato, tem dia e noite, verão e inverno, tempo bom e ruim, neblina e neve, mas a atmosfera é tão rarefeita quanto a atmosfera da terra a 12.500 metros acima do nível do mar, enquanto a água é escassa e os mares, presumivelmente, não existem. Dessa maneira, embora Marte não seja exatamente inabitável, as condições dificilmente podem ser consideradas favoráveis para os seres animados. Admito que fora de nosso sistema solar há numerosas estrelas escuras e luminosas, mas, sobre elas, tampouco pode ser provado que cumprem as condições sob as quais a vida orgânica é possível. Wallace, assim, chega à conclusão de que a terra é um corpo celestial muito privilegiado. De acordo com ele, o mundo estelar em sua totalidade não é infinitamente grande, mas tem a forma de uma esfera e é cercado por um cinturão, a Via-Láctea, que é mais espessa no meio, formando, assim, em conjunção com a esfera, um esferóide. Nessa Via-Láctea ainda há tempestades e perturbações, mas, dentro da esfera, as coisas são relativamente calmas e prevalecem as condições que fazem com que a terra seja habitável e seja possível a existência de seres animados, especificamente os seres humanos. Mesmo que seja verdade que o mundo estelar em sua totalidade não constitui uma unidade, mas sistemas,[28] ou que a presente inabitabilidade das estrelas não exclui sua habitabilidade em uma época anterior ou posterior,[29] uma coisa é certa: a crença na existência de seres animados racionais em outros planetas pertence totalmente ao campo da conjuntura e é contestada, e não confirmada, pela ciência de hoje.

Como resultado desse pronunciamento da ciência, a doutrina dos anjos, como a Escritura a apresenta, ganha em valor e importância. Filosoficamente, nada há que possa ser levantado contra ela. A idéia da existência de seres racionais diferentes c mais elevados que os seres humanos tem mais argumentos a seu favor do que contra. Nas religiões, a crença nesses seres elevados é um componente mais do que acidental e a revelação que envolve essa crença ganha em realidade e vivacidade. Mas, enquanto em várias religiões e teorias espíritas essa doutrina dos anjos é distorcida, o limite entre Deus e suas criaturas é apagado e a distinção entre revelação e religião é negada, na Escritura essa doutrina novamente vem à tona de uma forma em que Deus não é privado de sua honra e a pureza da religião é mantida intacta. Para o cristão, a revelação dada na Escritura é o fundamento seguro também para a crença nos anjos. Em uma época primitiva, as pessoas tentavam provar a existência dos anjos bons e especialmente dos maus historicamente, isto é, mediante oráculos, aparições, fantasmas, possessões demoníacas e assim por diante.[30] Mas essas provas não eram mais convincentes

[28] H. H. Turner, "Man's Place in the Universe", *Fortnightly Review* (abril de 1907): 600-610.

[29] Alfred H. Kellogg, "The lncarnation and Other Worlds", *Princeíon Theological Review* 3 (abril de 1905): 177-99.

[30] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 50, art. 1; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 2; G. J. Vossius, "De orig. ac. prog. idol.", I, c.6; G. Voetius, *Selecl. disp.*, I, 985-1.017.

do que aquelas oriundas da razão. Na Escritura, por um lado, a existência de anjos é claramente ensinada. Spinoza e Schleiermacher, de fato, ensinaram que Cristo e os apóstolos falaram sobre anjos de um ponto de vista de acomodação à crença popular e eles mesmos nunca ensinaram nada positivo a respeito dos anjos. No entanto, Jesus e os apóstolos repetidamente expressaram sua crença nos anjos (*e.g.*, Mt 11.10 [*angelos*, mensageiros]; 13.39; 16.27; 18.10; 24.36; 26.53; Lc 20.36; ICo 6.3; Hb 12.22; IPe 1.12s.; etc.). Quando falamos em elfos e fadas, todos sabem que estamos falando figurativamente, mas, no tempo de Jesus, a crença nos anjos era universal. Quando Jesus e os apóstolos falavam em anjos, todos que estavam ao alcance de sua voz tinham de pensar que eles mesmos criam nos anjos. O fundamento final para nossa crença nos anjos, portanto, está também na revelação. A experiência cristã como tal não nos ensina nada sobre esse assunto. O objeto da fé verdadeira é a graça de Deus em Cristo. Os anjos não são fatores em nossa vida religiosa, nem objeto de nossa fé e de nosso culto. Em nenhum ponto da Escritura eles são esses objetos, logo, também não podem sê-lo para nós. Nas confissões protestantes há, assim, pouca referência aos anjos.[31] Especialmente os reformados, a esse respeito, tendiam a pecar mais por falta do que por excesso. No Catolicismo Reformado, a angelologia ocupa um lugar muito maior, mas nele, também, o assunto distorce a religião e obscurece a glória dc Deus. Em resumo, embora os anjos não sejam um fator ou um objeto em nossa religião, na história da revelação eles são de grande importância e especialmente desse fato eles derivam seu valor para a vida religiosa.

OS ANJOS NA ESCRITURA

[262] O nome "anjo", sob o qual geralmente classificamos toda a classe de seres espirituais mais elevados, não é um nome extraído de sua natureza *{nomen naturae),* mas de seu ofício *{nomen officii).* O hebraico *maVãk* significa simplesmente "mensageiro", "enviado", e também pode significar um ser humano enviado por outros seres humanos (Jó 1.14; ISm 11.3; *etc)* ou por Deus (Ag 1.13; Ml 2.7; 3.1). A mesma coisa é verdadeira sobre *angelos,* que é repetidamente usada para denotar seres humanos (Mt 11.10; Mc 1.2; Lc 7.24, 27; 9.52; G14.14; Tg 2.25). Em algumas traduções ela é erroneamente reproduzida como "anjo" em vez de "mensageiro" *(e.g.,* G1 4.14; Ap 1.20). Na Escritura, não há um nome específico para designar toda a classe de seres espirituais, embora sejam freqüentemente chamados de "filhos de Deus" ([KSV, NRSV nota] Jó 1.6; 2.1; 38.7; SI 29.1; 89.6); "espíritos" (1Rs 22.19ss.; Hb 1.14), "santos" ([Dt 33.2, 3;] SI 89.5, 7; Zc 14.5; Jó 5.1; 15.15; Dn 8.13); "vigilantes" (Dn 4.13,17, 23).

[31] Confissão Belga, art. 12; Catecismo de Heidelberg, Dia do Senhor 49 (nota do organizador: a referência de Bavinck é às questões 112 e 117. A primeira menciona o diabo e a segunda não menciona *outro* ser espiritual além de Deus); H. A. Niemeyer, *Collectio confessium in ecclesiis reformatis publicatorum* (Leipzig: Klinkhardt, 1840), 315-16, 476.

Há tipos e classes distintas de anjos, cada uma das quais tem um nome próprio. O mundo dos anjos é tão ricamente variado quanto o mundo material e, assim como no mundo material há uma grande variedade de criaturas que, juntas, formam um só todo, assim também acontece no mundo espiritual. Os primeiros a serem mencionados na Escritura são os *querubins.* Em Gênesis 3.14 eles agem como guardas para proteger o jardim. No tabernáculo e no templo, são representados com a face voltada para o trono de misericórdia e com as asas cobrindo esse trono (Êx 25.18ss.; 37.8, 9; lCr 28.18; 2Cr 3.13; Hb 9.5), entre as quais o Senhor está entronizado (SI 80.1; 99.1; Is 37.16). Quando Deus desce à terra, ele é representado cavalgando um querubim (2Sm 22.11; SI 18.10; 104.3; Is 66.15; Hb 1.7). Em Ezequiel 1 e 10, eles aparecem sob o nome de "criaturas viventes", sendo em número de quatro, na forma de seres humanos, cada um dos quais com quatro asas e quatro faces, isto é, uma de homem, uma de leão, uma de boi c uma de águia, enquanto, em Apocalipse 4.6s., aparecem como quatro criaturas viventes (*zöa*), cada uma com uma face [com olhos pela frente e por trás] e seis asas, rodeando o trono de Deus e cantando "Santo! Santo! Santo!" dia e noite. O nome *kèrübin* tem derivação variada: às vezes de ? e 31, significando "muitos" (Hengstenberg); e de TD~I, significando "carroça", ou também de ITD (arab.), significando "amedrontar", portanto, "seres horríveis", mas, principalmente, de uma raiz que significa "segurar", "agarrar" (cf. yputj; [grego, "grifo"]).[32]

Há divergência semelhante sobre a natureza dos querubins. Alguns exegetas os consideram como seres místicos, outros, como figuras simbólicas, ainda outros, como forças divinas na criação ou como o termo original nuvem de trovoadas ou tempestades.[33] Mas, em Gênesis 3.24, Ezequiel 1 e Apocalipse 4, eles são claramente representados como seres pessoais animados. Até mesmo sua forma humana é predominante (Ez 1.5). Mas como são seres de extraordinária força humana e glória, a Escritura usa representação simbólica para nos dar uma idéia de sua natureza pessoal. Eles são representados como "seres viventes" *(zöa)* nos quais o poder c a força de Deus são expressos de maneira mais vívida do que nos seres humanos. Eles têm o poder de um boi, a majestade de um leão, a velocidade de uma águia e, no topo de tudo isso, a inteligência de um ser humano. As asas com as quais voam e a espada com a qual guardam o jardim apontam para os mesmos atributos. A partir dessa representação, que não é literal, mas simbólica, aprendemos que, entre os anjos, os querubins também são seres altamente posicionados, que, mais do qualquer outra criatura, revelam o poder, a majestade e a glória de Deus; eles, portanto, são incumbidos da tarefa de guardar a santidade de Deus no jardim do Éden, no tabernáculo e no templo, e também em sua descida à terra.[34]

[32] F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 1,73-76 (sobre Gênesis 3.24); *idem, Biblical Commentary on the Psalms,* trad. Francis Bolton (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), I, 256-57 (sobre o SI 18.10).

[33] R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Frciburg: J. C. B. Mohr, 1893), 21ss.

[34] Johannes Nikel, *Die Lehre des Alten Testaments iiber die Cherubim undSeraphim* (theol. diss., Würzburg, Breslau: Grass Barth, 1890).

Em Isaías 6 faz-se menção aos *serafins (śêrãpím*), uma palavra que, provavelmente, é derivada da raiz árabe *sarufa* (essa raiz era nobre). Nessa passagem, eles também são simbolicamente representados em forma humana, mas com seis asas, duas das quais lhes cobriam o rosto, duas cobriam os pés e duas estavam prontas para cumprir rapidamente as ordens de Deus. Em distinção aos querubins, eles trabalham como servos ao redor do rei, que está sentado em seu trono. Eles aclamam sua glória e aguardam suas ordens. Entre os anjos, os serafins são os mais nobres e os querubins são os mais poderosos. Os primeiros servem no altar e executam a expiação, os outros guardam a santidade de Deus. Finalmente, em Daniel também encontramos dois anjos com nomes próprios: Gabriel (8.16; 9.21 [cf. 10.5, 6]) e Miguel (10.13, 21; 12.1). Ao contrário da opinião de muitos intérpretes antigos e recentes, como Van den Honert, Burman, Witsius, Hengstenberg, Zahn *(et ai.),* eles devem ser considerados anjos criados e não devem ser identificados com o Filho de Deus.[35]

De acordo com o Novo Testamento, há várias classes de anjos. O anjo Gabriel aparece cm Lucas 1.19,26. Miguel aparece em Judas 9, Apocalipse 12.7 e ITessalonicenses 4.16 [não mencionado pelo nome]. Incluídos entre os anjos estão também os principados e potestades (Ef 3.10; [6.12]; Cl 2.10), domínios (Ef 1.21; Cl 1.16), tronos (Cl 1.16), poderes (Ef 1.21; [Rm 8.38, 39;] IPe 3.22) - todos os termos apontam para uma distinção de categorias e dignidade entre os anjos. No Apocalipse de João, finalmente, sete anjos repetida e claramente estão em primeiro plano (8.2, 6; 15.1; *etc.).* Acrescente-se a isso que o número de anjos é muito alto. Isso é indicado pelas palavras *Sabaoth* [exércitos] e *Mahanaim* [acampamento] (Gn 32.1, 2), legiões (Mt 26.53), milícia celestial (Lc 2.13) e números de [miríades ou] milhares de milhares (Dt 33.2; SI 68.17; Dn 7.10; Jd 14; Ap 5.11; 19.14).

Números tão grandes naturalmente requerem distinção de ordem e categoria - principalmente porque os anjos, ao contrário dos seres humanos, não são relacionados por famílias e, portanto, são mais parecidos em muitos aspectos. A Escritura, por isso, ensina claramente que, entre os anjos, há todos os tipos de distinção de categoria e *status,* de dignidade e ministério, de ofício e honra, até mesmo de classe e tipo. Essa esplêndida idéia de diversidade na unidade não pode ser abandonada, muito embora tenha sido elaborada em uma escala fantástica por judeus e católicos. Os judeus fizeram todos os tipos de distinção entre os anjos.[36] Inicialmente, na igreja primitiva, as pessoas se contentavam com os dados da Escritura.[37] Agostinho ainda afirmava que não sabia como a sociedade dos anjos era organizada.[38] Mas Pseudo-Dionísio, em seus *The Celestial Hierarchy* e *The Ecclesiastical Hierarchy,* ofereceu uma divisão esque-

[35] Wilhelm Lueken, *Michael: Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgentlandisch-christlichen Tradition von Erzengel Michael* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898).

[36] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880), 161 s.

[37] Irineu, *Against Heresies,* II, 54; Orígcnes, *On First Principies,* I, 5.

[38] Agostinho, *Enchiridion,* 58.

mática. Partindo da idéia de que, Deus, na criação, por assim dizer, deixou sua unidade para trás e entrou em sua multiplicidade, ele ensina que todas as coisas procederam de Deus em uma série sempre descendente e, assim, novamente, retorna para ele. Deus é o centro, e as criaturas se reúnem perifericamcnte ao seu redor. Há uma dupla hierarquia de coisas, uma celestial e uma eclesiástica. A hierarquia celestial é formada por três classes de anjos. A primeira e mais elevada classe serve exclusivamente a Deus. Ela abrange os serafins, que, incessantemente, atentam para Deus; os querubins, que ponderam seus decretos; e os tronos, que adoram seus juízos. A segunda classe serve à criação visível e invisível. Ela abrange os domínios, que ordenam as coisas que devem acontecer de acordo com a vontade de Deus; os poderes, que executam as coisas decretadas; e as autoridades, que completam a tarefa. A terceira classe serve à terra, tanto a indivíduos quanto a povos. Ela abrange os principados, que promovem o bem-estar geral dos seres humanos; os arcanjos, que guiam nações específicas; e os anjos, que cuidam de indivíduos. A hierarquia eclesiástica é um espelho dessa hierarquia celestial: em seus mistérios (batismo, eucaristia, ordenação), seus funcionários (bispo, sacerdote, diácono), em seu laicato (catecúmenos, cristãos, monges). Essa hierarquia como um todo tem sua origem e cabeça em Cristo, o Filho de Deus encarnado, e seu objetivo na deificação. Essa classificação de Pseudo-Dionísio, que divulga a hierarquia celestial e a terrena como uma idéia íntima do sistema católico romano, encontrou solo fértil e foi aceita de forma geral.[39]

Ora, a Escritura também afirma claramente a distinção e a classificação dos anjos. Alguns estudiosos erroneamente pensam que, embora diferentes nomes sejam usados, a referência é sempre aos mesmos anjos, apenas observados cada vez por um ângulo diferente.[40] Deve-se reconhecer que essa classificação não foi suficientemente aceita na teologia protestante. Há ordem e categoria entre esses milhares de seres. Deus é Deus de ordem em todas as igrejas (ICo 14.33, 40). O reino espiritual não é menos rico e esplêndido que o reino dos seres materiais. No entanto, a hierarquia da doutrina católica romana excede muito a revelação dc Deus em sua Palavra. Ela foi, portanto, unanimemente repudiada pelos protestantes.[41] Semelhantemente, todas as estimativas sobre o número de anjos foram consideradas fúteis e inúteis, como a dc Agostinho, por exemplo, que suplementou o número de anjos, depois da queda de alguns, com o número de seres humanos predestinados;[42] ou a de Gregório, que cria que o número de pessoas que seriam salvas é igual ao número de anjos que permaneceram

[39] João Damasceno, *Exposiiion of the Orthodox Faith,* II, 3; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 9; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 108; D. Petavius, "de angeiis", in *Theol. dogm.,* livro II; J. H. Oswald, *Angelologie* (Parderborn: F. Schõningh, 1883), 57s.

[40] J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-1860), I, 301.

[41] J. Calvino, *Commentaries on the Epistles ofPaul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossiam,* trad. T. H. L. Parker e org. David W. Torrance e Thomas F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 137 (sobre Efl .21); G. Voetius, *Select. disp.,* I, 882s.; A. Rivetus, *Op. theol.,* III, 248s.; J. Quenstedt, *Theologia,* I, 443. 450; J. Gerhard, *Loci theol.,* V, c. 4, seção 9.

[43] Agostinho, *Enchiridion, 29; idem, City ofGod,* XXII, 1; Anselmo, *Cur Deus homo,* I, 18.

fiéis;[43] ou a dc William de Paris, que disse que o número de anjos é infinito; ou a de Hilário e muitos outros, que, com base em Mateus 18.10, ensinava que a proporção do número dc seres humanos para o número de anjos era de um para 99;[44] ou a de G. Schott, que estimou o número de anjos em mil bilhões.[45] Eles também não ficaram muito interessados na questão de os anjos, entre si, serem distintos em essência e espécies. Tomás de Aquino foi muito firme sobre esse ensinamento,[46] mas a maior parte dos pais da igreja tinha uma opinião diferente.[47] Por mais distinções que possam existir entre os anjos, a Escritura não trata delas e oferece pouca informação sobre isso. Em relação a nós, humanos, sua unidade vem à tona muito mais do que sua diversidade: todos eles têm natureza espiritual, são chamados de "espíritos ministradores" e encontram sua atividade primária na glorificação de Deus.

A NATUREZA ANGÉLICA.* UNIDADE E CORPOREIDADE.

[263] Essa unidade se expressa, em primeiro lugar, no fato de que todos eles são seres criados. Schelling pode dizer que os anjos bons, como potencialidades puras, não são criados,[48] mas a criação dos anjos é claramente afirmada cm Colossenses 1.16 e está implícita na criação de todas as coisas (Gn 1.1-2.4; SI 33.6; Ne 9.6; Jo 1.3; Rm 11.36; Ef 3.9; Hb 1.2). Sobre o *tempo* de sua criação, porém, pouco pode ser dito com certeza. Muitos pais da igreja, recorrendo a Jó 38.4-7, acreditavam que os anjos foram criados antes de todas as outras coisas.[49] Os socinianos[50] e os remonstrantes[51] concordam e, nesse ponto, enfraqueceram a distinção entre o Logos e os anjos. Mas essa idéia não tem apoio na Escritura. Nada é anterior à criação do céu e da terra, da qual Gênesis 1.1 fala. Jó 38.4-7, de fato, ensina que, como as estrelas, eles estavam presentes no tempo da criação, mas não que eles já existiam antes do início da criação. Por outro lado, é certo que os anjos foram criados antes do sétimo dia, quando o céu, a terra e o seu exército foram terminados e Deus descansou de seu labor (Gn 1.31; 2.1, 2). Quanto ao restante, estamos na ignorância. Pode, porém, ser considerado provável que assim como em Gênesis 1.1a terra foi criada como tal, mas ainda tinha de ser preparada c adornada como tal, assim também o céu não se completou em um único golpe. A palavra "céu" no verso 1 é proléptica. Somente mais tarde, na história da revelação, tornou-se evidente o que estava implicado

[43] P. Lombardo, *Seul.,* II, 9.

[44] D. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* I, c.14.

[45] C. Busken Huet, *Het Land van Rembrandt,* 2". ed. rev., 2 vols. (Ilaarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1886), II, 2,37.

[46] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 50, art. 4.

[47] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* I, c. 14; G. Voetius, *Select disp.,* V, 261.

[48] F. W. J. Schelling, *Werke,* II, 4, 284.

[49] Orígenes, *Homily on Genesis 1;* Basílio, *Hexaemeron,* homilia 1; Gregório deNazianzo, *Orations,* 38; João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; Pseudo-Dionísio, *The Divine Names,* 5.

[30] J. Crell, "Líber de deo", 1, 18, in *Opera omnia.*

[51] S. Episcopius, *Inst. theol.,* IV, 3, 1; P. van Limborch, *Theol. christ.,* II, 210, 4.

nisso.[52] A Escritura às vezes fala do céu como o céu com suas nuvens (Gn 1.8, 20; 7.11; Mt 6.26); outras vezes como o céu das estrelas (Dt 4.19; SI 8.3; Mt 24.29); e, finalmente, como a morada dc Deus e de seus anjos (SI 115.16; 2.4; 1Rs 8.27; 2Cr 6.18; Mt 6.19-21; Hb 4.14; 7.26; 8.1, 2; 9.2ss.; *etc.).* Ora, assim como o céu das nuvens e o céu das estrelas só vieram à existência no curso dos seis dias, é possível e até mesmo provável que também o terceiro céu com seus habitantes tenha sido formado em estágios. Na medida em que concebemos o reino espiritual como sendo mais plenamente equipado e povoado, até mesmo ultrapassando o mundo material em diversidade, é muito plausível colocarmos certo intervalo para a preparação desse céu, muito embora o relato da criação não diga uma só palavra sobre isso.

Segundo, a unidade dos anjos fica evidente pelo fato de qLie eles são seres espirituais. Sobre esse assunto, porém, houve, em todas as épocas, muita diferença de opinião. Os judeus atribuíam a eles corpos de natLireza etérea ou flamejante,[53] e, nisso, foram seguidos pela maioria dos pais da igreja.[54] No Segundo Concílio de Nicéia (787), o patriarca Tarasius leu um diálogo composto por certo João de Tessalônica, no qual este afirmava que os anjos eram seres delicados, refinados, e tinham aparecido em forma humana e podiam, portanto, ser representados. O Sínodo registrou sua conformidade com essa opinião.[55] Mas, gradualmente, como a linha entre espírito e matéria fosse traçada mais nitidamente, muitos autores atribuíram aos anjos uma natureza puramente espiritual.[56] O Quarto Concílio de Latrão, em 1215, disse que a natureza dos anjos é "espiritual"[57] e a maior parte dos teólogos católicos e protestantes concordou com isso. Porém, mais tarde, certa corporalidade dos anjos também foi ensinada, de tempos em tempos, pelos católicos, como Cajetan, Eugubinus, Bannez, e também por reformados como Zanchius e Vossius;[58] e por Episcopius, Vorstius, Poiret, Bõhme, Leibniz, Wolff, Bonnet, Reinhard e assim por diante; e, em tempos modernos, por Kurtz, Beck, Lange, Kahnis, Vilmar e outros.[59] A principal razão para essa opinião é que o conceito de uma natureza puramente espiritual, incorpórea, é metafisicamente inconcebível e incompatível com o conceito de "criatura". Deus é puramente Espírito, mas também é simples, onipresente e eterno. No entanto, os anjos são limitados com relação ao tempo e ao espaço.

---

[52] *Gebhardt, "Der Himmel im N. T.", *Zeitschrft für kirchliche Wissenschaft undkirchliches Leben* 7 (1886); Cremer, "Hinunel", *PRE*[3], VIII, 80-84.

" F. W. Weber, *System der altsynagogalen palãstinischen Theologie,* 161 s.

[54] Justino, Mártir, *Dialogue with Tripho,* 57; Orígenes, *On Firsl Principles,* I, 6; Basílio, *On the Holy Spirit,* 16; Tertuliano, *On the Flesh of Christ,* 6; Agostinho, *On the Trinity,* II, 7.

[55] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-1895), II, 235.

[56] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 50, art. 1; I, q. 51, art. 1.

"Denzinger, *Enchiridion,* 355.

[58] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* 69; G. J. Vossius, "De orig. ac prog. Ido!.", 1,2, 6.

[59] J. H. Kurtz, *The Bible and Astronomy,* 191-207; Johann Tobias Beck, *Die christliche Lehr-Wissenschaft nach biblische Urkunden,* 2ª. ed. (Stuttgart: Steinkopf, 1875), 1,176; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, 578; K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik* (Leipzig: Dôrffling & Franke, 1861-1868), I, 443; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), I, 306; K. Keerl, "Die Fixtem und die Engel", 235-47; cf. F. Dclitzsch, *A System ofBiblical Psychology,* 2ª. cd. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 78-87.

Se eles realmente se movem de um lugar para outro, eles têm de ser - ao seu próprio modo - corpóreos. Semelhantemente, os anjos não são simples, como Deus, mas são compostos de matéria e forma. Por essa razão, corporalidade material - finamente etérea, é verdade - tem de ser atribuída a eles. Adicionada a essa linha de pensamento foi a exegese que considerou os "filhos de Deus" em Gênesis 6 como anjos. Essa exegese de Filo, Josefo, os judeus e a Septuaginta [LXX, *i.e.,* o Antigo Testamento grego], foi adotada por muitos pais da igreja:[60] Justino, Irineu, Clemente, Tertuliano, Lactâncio, Cipriano e Ambrósio *(et al.).* Foi adotada também por Lutero e novamente defendida em tempos modernos por Ewald, Baumgarten, Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Hengstenberg, Köhler e Kübel *(et al.).* Além disso, ao argumentar cm defesa da corporalidade dos anjos, as pessoas recorrem às suas aparições, a certos textos especiais da Sagrada Escritura, como o Salmo 104.4; Mateus 22.30; Lucas 20.36; e ICoríntios 11.10; e às vezes também ao fato de que, como habitantes das estrelas, eles certamente têm de ser corpóreos.

Contra todos esses argumentos, porém, está o claro pronunciamento da Sagrada Escritura de que os anjos são espíritos *(pneumata,* Mt 8.16; 12.45; Lc 7.21; 8.2; 11.26; At 19.12; [23.8;] Ef 6.12; Hb 1.14), que não se casam (Mt 22.30), são imortais (Lc 20.35, 36) e invisíveis (Cl 1.16), podem ser "legião" em um espaço restrito (Lc 8.30) e, como espíritos, não têm carne e ossos (Lc 24.39). Além disso, a concepção de que os "filhos de Deus" *(bènê-hãèlõhim)* em Gênesis 6.2 são anjos, e não homens, é insustentável. Embora essa designação seja usada repetidamente como referência aos anjos (Jó 1.6; 2.1; 38.7), ela também pode muito bem denotar seres humanos (Dt 32.5, 6; Os 1.10 [2.1 TM]; SI 80.17 [16 TM]; 73.15) e é, de qualquer modo, inaplicável aos anjos maus, que devem ter cometido seu pecado sobre a terra. Além disso, a expressão "tomaram para si mulheres" *Iqḥ 'šh* em Gênesis 6.2 é sempre usada com referência a um casamento legítimo, nunca à fornicação. Finalmente, a punição do pecado é imposta somente aos seres humanos, pois eles são a parte culpada, e não há menção a anjos (Gn 6.3, 5-7). Também não há outra passagem da Escritura que prove a corporalidade dos anjos. O Salmo 104.4 (cf. Hb 1.7) diz apenas que Deus usa seus anjos como ministros, assim como o vento e o fogo servem para cumprir seu comando, mas absolutamente não diz que os anjos se transformam em vento e fogo. Mateus 22.30 afirma que, depois da ressurreição, os crentes serão como os anjos porque não se casarão, mas nada diz sobre a corporalidade dos anjos. E quando ICoríntios 11.10 diz que as esposas, como sinal de subordinação aos seus maridos, devem cobrir suas cabeças na igreja para não desagradar os anjos bons que estão presentes na igreja, não há razão aqui para pensarmos que os anjos maus seriam seduzidos pelas mulheres. Quanto às aparições de anjos, é certo que elas sempre aconteceram em forma corpórea, assim como as representações simbólicas também sempre mostram os anjos em forma

[60] Justino, Mártir, *Second Apology,* 5 (nota do organizador: Bavinck erroneamente cita *Apol.* I, 1 aqui); Irineu, *Against Heresies,* IV, 16, 2; V, 29, 2.

visível. Mas isso tampouco tem qualquer implicação sobre sua corporalidade. Lembre-se de que Deus é espírito, mas foi visto por Isaías (Is 6) como um Rei assentado em seu trono. Cristo apareceu em carne e, não obstante, é verdadeiro Deus. Tanto em suas aparições quanto em simbolismo, os anjos continuamente assumem formas diferentes. As representações dos querubins em Gênesis 3.24, acima da arca da aliança, em Ezequiel e em Apocalipse são todas diferentes e as formas nas quais eles aparecem estão longe de ser idênticas (Gn 18; Jz 6.11,12; 13.6; Dn 10.5-11; Mt 28.2, 3; Lc 2.9; Ap 22.8). Como esses corpos devem ser entendidos é outra questão. Não se pode dizer com certeza se são corpos reais ou aparentemente reais.[61]

A prova mais forte em favor da corporalidade dos anjos, como antes afirmado, é derivada da filosofia. Mas, a esse respeito, uma variedade de más interpretações tem seu papel. Se a corporalidade só significa que os anjos são limitados no tempo e no espaço e não são simples como Deus, em quem todos os atributos são idênticos à sua essência, então certo tipo de corporalidade tem de ser atribuído aos anjos. Mas, geralmente, a corporalidade acarreta certa materialidade, mesmo que seja de uma natureza mais refinada que as dos seres humanos e dos animais. Nesse sentido, não pode e não deve ser atribuído um corpo aos anjos. Matéria e espírito são mutuamente excludentes (Lc 24.39). Identificar os dois e apagar a distinção entre eles é uma forma de filosofia panteísta de identidade. A Escritura sempre sustenta a distinção entre céu e terra, anjos e seres humanos, espiritual e material, coisas visíveis e invisíveis (Cl 1.16). Se, então, os anjos devem ser concebidos como espíritos, eles se relacionam diferentemente - mais livremente - com o tempo e o espaço que os seres humanos. Por um lado, eles não transcendem todo o tempo e espaço como Deus, pois são criaturas e, portanto, finitos e limitados. Eles não enchem completamente o espaço *(ubi repletivum),* não são onipresentes nem eternos. Eles também não ocupam um espaço circunscrito *(ubi circumscriptivum*) como nosso corpo, pois os anjos são espíritos e, portanto, não têm dimensões de comprimento e largura e, assim, nem extensão ou difusão através do espaço. Costumava-se falar, por isso, que eles tinham um espaço definido *(ubi definitivum),* isto é, como seres finitos e limitados, estão sempre em algum lugar. Eles não podem estar em dois lugares ao mesmo tempo. Sua presença não é extensiva, mas pontual; e eles são espacialmente tão livres que podem se mover na velocidade da luz e não podem ser obstruídos por objetos materiais. Seu deslocamento é imediato. É claro que essa velocidade de movimento e essa liberdade temporal e espacial que, no entanto, é atemporal e não-espacial, é inconcebível para nós. No entanto, a Escritura claramente se refere a isso e, na velocidade do pensamento e da imaginação, da luz e da eletricidade, temos analogias que não devem ser desprezadas.[62]

[61] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 51, art. 1-3; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology*, VII, 6, 5.

[62] Agostinho, *City of God,* XI, 9; João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 52, 53; G. Voctius, *Select. disp.,* V, 252s.; F. A. Phillipi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: C. Bertelsmann, ,1902), II, 302; J. H. Oswaid, *Angelologie,* 23-43.

[264] A unidade dos anjos também é manifesta no fato de que eles são seres racionais, dotados de intelecto e vontade. Ambas as faculdades são repetidamente atribuídas na Escritura tanto a anjos bons quanto a maus (Jó 1.6s.; Zc 3.1ss.; Mt 8.28ss.; 18.10; 24.36; 2Co 11.3; Ef 6.11; *etc).* Todos os tipos de atributo e atividade pessoais ocorrem em sua existência, tais como autoconsciência e fala (Lc 1.19s.), desejo (IPe 1.12), alegria (Lc 15.10), adoração (Hb 1.6), crença (Tg 2.19), mentira (Jo 8.44), pecado (lJo 3.8; *etc).* Além disso, grande poder é atribuído a eles. Os anjos não são seres tímidos, mas um exército de heróis poderosos (SI 103.20; Lc 11.15ss.; Cl 1.16; Ef 1.21; 3.10; 2Ts 1.7; At 5.19; Hb 1.14). Sobre esse fundamento é incorreto, com Schelling e outros, interpretar os anjos como qualidades ou forças. No entanto, é desejável, em nossa descrição da personalidade dos anjos, preservar a simplicidade da Sagrada Escritura. Agostinho distinguiu dois tipos de conhecimento nos anjos: um conhecimento que eles adquiriram, por assim dizer, na alvorada da criação, *a priori,* por meio da visão de Deus; e um conhecimento que eles adquiriram, por assim dizer, no anoitecer da criação, *a posteriori,* de sua contemplação das criaturas.[63] Os escolásticos não somente adotaram essa distinção, mas tentaram definir a natureza e a extensão desse conhecimento mais precisamente. O conhecimento não é, como no caso de Deus, idêntico ao seu ser e substância. Seu conhecimento também não é adquirido pela percepção dos sentidos. A distinção entre entendimento potencial e ativo não se aplica a eles. Sua capacidade de entender nunca é puramente uma faculdade, nunca é inativa, sempre ativa. Eles não podem *ser* sem conhecer: eles conhecem a si mesmos, seu próprio ser, por si mesmos, completa e imutavelmente. Eles conhecem as coisas criadas não a partir de sua aparência, mas via idéias inatas; não por abstração e discursivamente, mas intuitiva e intelectualmente. E embora os anjos não conheçam [as coisas] imediatamente mediante seus poderes naturais, mas tendo a forma estampada sobre elas *{per speciem impressam)* através e simultaneamente com seu próprio ser, não obstante, na ordem sobrenatural à qual os anjos foram elevados, eles conhecem a Deus por visão imediata.[64] Alguns ensinaram até mesmo - para defender a oração dirigida aos anjos e aos santos - que os anjos, vendo Deus, que vê todas as coisas, viam todas as coisas nele e, portanto, conheciam nossas aflições e necessidades.[65]

Os protestantes, por outro lado, foram mais cautelosos, advertindo as pessoas a serem modestas. Na forma pela qual nós, humanos, chegamos ao conhecimento, há muita coisa que é misteriosa. Isso tanto mais é verdade sobre os anjos![66] Só se pode dizer que eles são mais ricamente dotados de conhecimento do

" Agostinho, *Literal Meaning of Genesis*, V, 18; *idem, City of God,* XI, 29.

[64] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 54-58; *idem, Summa contra gentiles,* II. 96-101; II, 49; Boaventura, *Sent.,* II, dist. 3, art. 4; II, dist. 4, art. 3; D. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* I, c. 6-9; J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit Verteidigt,* 2ª. ed., 2 vols. (Miinster: Theissing, 1878), I, 196s.; J. Oswald, *Angelologie,* 43-51.

[65] Gregório Magno, *Moralia inlob.,* 12,13; T. de Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 83, art. 4; III, q. 10, art. 2; R. Belarmino, "Dc sanet. beat.", *Controversiis*, 1, 26.

[66] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 108s.; G. Voetius. *Select. disp.,* V, 267; J. Gerhard, *I.oci theol.,* V, c. 4, seção 5.

que nós aqui na terra (Mt 18.10; 24.36). Eles adquirem conhecimento a partir de sua própria natureza (Jo 8.44), da contemplação das obras de Deus (Ef 3.10; 1Tm 3.16; IPe 1.12) e das revelações que lhes são concedidas (Dn 8.15ss.; Ap 1.1). Entretanto, eles estão vinculados a objetos (Ef 3.10; IPe 1.12). Eles não conhecem os pensamentos secretos de nosso coração nem os de outros anjos (1 Rs 8.39; SI 139.2,4; At 1.24 [cf. 2Sm 14.20]), de modo que, também entre si, eles precisam de uma linguagem para comunicar seus pensamentos (ICo 13.1) e, em geral, são capazes, ao seu próprio modo e de acordo com sua própria natureza, de glorificar a Deus com a voz e com a música.[67] Eles não conhecem o futuro, nem contingências futuras, mas apenas conjunturas (Is 41.22, 23). Eles não sabem o dia do juízo (Mc 13.32) e seu conhecimento pode ser aumentado (Ef 3.10). A isso podemos, certamente, acrescentar qLie o conhecimento e poder dos anjos variam grandemente entre eles. A esse respeito também há variedade de ordem. Dos poucos nomes de anjos que aparecem na Escritura, podemos inferir que não são apenas membros de classes distintas, mas distintos como pessoas. Cada anjo tem uma individualidade própria, muito embora devamos rejeitar a opinião de alguns escolásticos de que cada anjo constitui uma espécie particular.[68]

Finalmente, os anjos são unidos pelo fato de serem seres morais. Isso fica evidente pelos anjos bons, que servem a Deus noite e dia, e também pelos anjos maus, que não permanecem na verdade. Sobre o estado original dos anjos, a Escritura diz muito pouco. Ela só testifica que, no fim da obra de criação, "viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (Gn 1.31). Em João 8.44, Judas 6 e 2Pedro 2.4, o estado original de integridade dos anjos é admitido. A mesma posição é exigida pelo teísmo da Escritura, que exclui totalmente o Maniqueísmo. Imaginação e argumentação tiveram um papel importante, porém, precisamente porque a Escritura revela tão pouco. Agostinho cria que no exato instante de sua criação alguns anjos caíram e outros permaneceram de pé. Aos últimos, portanto, Deus concedeu a graça de perseverança juntamente com sua natureza, "simultaneamente constituindo sua natureza c derramando graça abundante sobre eles".[69] O escolasticismo posterior recorreu a essa interpretação para apoiar sua doutrina dos dons acrescentados, também no caso dos anjos. De acordo com Boaventura,[70] Alexandre de Hales, Pedro Lombardo, Duns Scotus (*et al.),* os anjos existiram inicialmente por algum tempo como naturezas puras e, mais tarde, receberam a assistência da graça real. Mas Tomás de Aquino, juntamente com outros, cria que a distinção entre natureza e graça só podia ser entendida logicamente e que a graça de permanecer de pé foi concedida aos diferentes anjos em medidas variadas.[71] Equipados com essa graça, os anjos podiam merecer a suprema graça, que consiste na contemplação de

[67] D. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* I, c.12.
[68] Boaventura, *Sent.,* II, dist. 4, art. 2; T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* II, 52.
"Agostinho, *City ofgod,* XII, 9; cf. *idem, On Rebuke and Grace,* 11, 32.
[70] Boaventura, *Sent.,* II, dist., 4, art. I, q. 2.
[71] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 62, arts. 3, 6.

Deus.[72] No *locus* sobre o homem, a doutrina dos acrescentados requer nossa atenção especial. Aqui temos de nos limitar a enfatizar que, pelo menos no caso dos anjos, essa doutrina não tem base na Escritura. A teologia protestante, por isso, a rejeitou unanimemente. Ela se contentou em dizer que os anjos que permaneceram de pé foram confirmados no bem. E, juntamente com Agostinho e os escolásticos, ela sustentou essa posição contra Orígenes[73] e contra os remonstrantes, que consideravam a vontade dos anjos bons como ainda mutável. Na verdade, na Sagrada Escritura, os anjos bons são sempre apresentados como uma companhia fiel que invariavelmente executa a vontade do Senhor. Eles são chamados "anjos do Senhor" (Sl 103.20; 104.4), "eleitos" (1Tm 5.21), "santos" (Dt 33.2, 3; Mt 25.31), "santos" ou "de luz" (Lc 9.26; At 10.22; 2Co 11.14; Ap 14.10). Eles contemplam sua face diariamente (Mt 18.10) e nos são mostrados como exemplo (Mt 6.10). Um dia os crentes serão como eles (Lc 20.36).

ANJOS, HUMANIDADE E CRISTO.

[265] Em todas essas qualidades próprias da criatura, espiritualidade, racionalidade e moralidade, os anjos são semelhantes aos seres humanos. Ora, precisamente porque, na Escritura, a unidade dos anjos é enfatizada e sua diversidade fica em segundo plano, há o perigo de negligenciarmos a diferença entre os anjos e os seres humanos. A semelhança aparente está longe de sobrepujar a diferença entre eles. Tanto os seres humanos quanto os anjos são seres pessoais, racionais, morais; ambos foram originalmente criados em conhecimento, justiça e santidade; ambos receberam domínio, imortalidade e bem-aventurança. Na Escritura, ambos são chamados de filhos de Deus (Jó 1.6; Lc 3.38). No entanto, a diferença entre eles é muito rigorosamente mantida na Escritura pelo fato de que é dito que os seres humanos *são,* mas *nunca* se diz que os anjos são criados à imagem de Deus. Na teologia, essa distinção é muito negligenciada. De acordo com Orígenes, os anjos e a alma dos seres humanos são da mesma espécie. A união da alma com o corpo é uma punição pelo pecado e, portanto, realmente acidental. Orígenes chegou a essa posição porque ensinava que toda dessemelhança se originou na criatura. No início, Deus criou todas as coisas iguais, isto é, criou apenas seres racionais e todos eles, anjos e almas, eram iguais. A diferença se originou entre eles pelo livre-arbítrio. Alguns permaneceram de pé e receberam uma recompensa, outros caíram e receberam punição. As almas eram especificamente unidas aos corpos. Portanto, todo o mundo material e toda a diversidade presente nele são por causa do pecado e dos diferentes graus de pecado. Eles não existem para exibir a vontade de Deus, mas para punir o pecado.[74]

[72] D. Petavius, "Dc angelis", in *Theol. dogm.,* 1, c. 16; M. Becanus, "De angelis", in *Theol. schol.,* 2-3; *Theologia Wirceburgensis* (1880), 111,466s.; C. Pesch, *Praelectiones dogmalicae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-1910), III, 204s.; J. Oswald, *Angelologie,* 8ls.; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 361 s.

"Orígenes, *On First Principies,* I, 5, 3, 4.

[74] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 47, art. 2; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 177.

A igreja rejeitou esse ensinamento dc Orígenes e a teologia manteve a diferença específica entre os seres humanos e os anjos.[75] No entanto, permaneceu a idéia dc que os anjos, por serem exclusivamente espirituais, são superiores aos seres humanos e, portanto, têm pelo menos tanto ou até mais direito de serem chamados de "portadores da imagem de Deus".[76] Na hierarquia de criaturas e anjos, como seres puramente espirituais, eles estão mais próximos de Deus. "Fora de ti nada havia, e desse nada fizeste o céu e a terra, tuas duas obras: uma próxima de ti, a outra próxima do nada. Uma que tem acima de si apenas a ti mesmo, e outra que nada tem inferior a ela."[77] "Necessariamente, então, Deus produziu não somente a natureza que está mais distante dele - a física - mas também aquela que está muito próxima dele, a intelectual e incorpórea."[78] Mas os teólogos luteranos e reformados também freqüentemente perderam de vista essa distinção entre os seres humanos e os anjos, e chamaram os anjos de "portadores da imagem de Deus".[79] Apenas uns poucos, como Teodoreto, Macarius, Methodius, Tertuliano *(et ai),* opuseram-se a essa confusão.[80] Agostinho afirma expressamente: "Deus não deu a nenhuma outra criatura além do homem o privilégio de ser feito à sua imagem".[81]

Por maior que seja a semelhança entre os seres humanos e os anjos, a diferença não é menor. Na verdade, vários elementos que pertencem à imagem de Deus existem nos anjos, mas somente a humanidade *é* a imagem de Deus. Essa imagem não apenas reside naquilo que os seres humanos e os anjos têm em comum, mas naquilo que os distingue. Os principais pontos de diferença são os seguintes: primeiro, o anjo é espírito e, como espírito, o anjo é completo; o ser humano, por outro lado, é uma combinação de alma e corpo: a alma sem o corpo é incompleta. O ser humano, portanto, é um ser racional, mas também é sensitivo. Por meio do corpo, o ser humano está ligado à terra, é parte da terra, e a terra é parte do ser humano. E, da terra, o ser humano é o cabeça e o mestre. Depois que os anjos foram criados, Deus disse que planejou criar a humanidade e dar a ela domínio sobre a terra (Gn 1.26). O domínio sobre a terra é parte integrante do ser humano, uma parte da imagem de Deus e, portanto, é restaurado por Cristo para os seus, a quem ele não somente trata como profetas c sacerdotes, mas também como reis. Mas um anjo, por mais forte e poderoso que seja, é um servo da criação de Deus, não um mestre sobre a terra (Hb 1.14).

[7S]T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 75, art. 7.

[76] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 3; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 93, art. 3; *idem, Commentary on Sent.,* II, dist. 16; J. Oswald, *Angelologie,* 25.

"Agostinho, *Confessions,* XII, 7.

"Boaventura, *Breviloquium,* II, 6.

"Calvino, *Institutos,* I.xiv.3; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 10; *Synopsispurioris theologiae,* XII, 7; XIII, 17; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* vol. 9; *Over de Staat des rechtschapen Mensch* (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1757), 187; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 335; J. Gerhard, *Loci theol.,* V, c. 4, seção 5; F. Delitzsch, *A System ofBihlical Psycholocy,* 78.

[80]D. Petavius, "De opificio sex dierum", in *Theol. dogm.,* II, c. 3, §§ 4-8.

[81] Citado por T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 93, art. 3; cf. S. Maresius, *Syst. theol.,* V, 37.

Segundo, como seres puramente espirituais, os anjos não estão ligados uns aos outros por vínculos de sangue. Não há entre eles nenhuma relação entre pai e filho, nenhum elo físico, nenhum sangue em comum, nenhuma consangüinidade. Por mais intimamente que eles possam compartilhar um vínculo ético, eles são seres desconectados, de modo que, quando muitos caíram, outros puderam se manter de pé. Nos seres humanos, por outro lado, há um delineamento do ser divino, no qual também há pessoas, unidas não somente em vontade e afeição, mas também em essência e natureza.

Terceiro, há, portanto, algo chamado "humanidade", mas não há "angelidade" nesse sentido. Em um homem todos os seres humanos caíram, mas a raça humana também é salva em uma pessoa. Na humanidade pôde haver um Adão e, assim, também um Cristo. Os anjos são testemunhas, mas os seres humanos são objeto dos atos mais maravilhosos de Deus, as obras de sua graça. A terra é o palco dos atos miraculosos de Deus: aqui a guerra é travada, aqui a vitória do reino de Deus é ganha e os anjos voltam seu rosto para a terra, desejando perscrutar os mistérios da salvação (Ef 3.10; IPe 1.12).

Quarto, os anjos podem ser espíritos mais poderosos, mas os seres humanos são mais ricos. Em intelecto e poder, os anjos superam os seres humanos. Mas, em virtude dos relacionamentos maravilhosamente ricos que os seres humanos mantêm com Deus, com o mundo e com a humanidade, eles são psicologicamente mais profundos e mentalmente mais ricos. As relações que a sexualidade e a vida familiar, a vida em família no Estado e na sociedade, a vida dedicada ao labor, à arte e à ciência trazem consigo fazem de todo ser humano um microcosmo que, em multilateralidade, em profundidade e em riqueza, supera muito a personalidade dos anjos. Conseqüentemente, também, os atributos mais ricos e mais gloriosos de Deus só podem ser conhecidos e desfrutados pelos seres humanos. Os anjos experimentam o poder, a sabedoria, a bondade, a santidade e a majestade de Deus, mas as profundezas das compaixões de Deus só se revelam aos seres humanos. A plena imagem dc Deus, portanto, só é exposta ao modo da criatura nos seres humanos - melhor ainda, na *humanidade.*

Finalmente, deixe-me acrescentar que os anjos, por isso, também estão em uma relação totalmente diferente com Cristo. Não pode haver dúvida de que existe uma relação entre Cristo e os anjos. Em primeiro lugar, várias passagens da Escritura ensinam que todas as coisas (SI 33.6; Pv 8.22ss.; Jo 1.3; ICo 8.6; Ef 3.9-11; Hb 1.2), e especificamente os anjos (Cl 1.16), foram criados pelo Filho e, por isso, ele é o "mediador da união" de tudo aquilo que foi criado. Mas, em segundo lugar, Efésios 1.10 e Colossenses 1.19, 20 contêm a profunda idéia de que todas as coisas também estão em relação com Cristo como o mediador da reconciliação. Deus reconciliou todas as coisas consigo por meio de Cristo e as reúne sob ele como cabeça - isso não significa que essa relação consista, como muitas pessoas pensam, em que Cristo adquiriu graça e glória para os anjos bons,[82] nem como outros acreditam, que os anjos podiam ser chamados

[82] Cf. G. Voetius, *Select. disp.,* II, 262s.; J. Gerhard, *Loci theol.,* XXXI, c. 4, §42; e posteriormente em nossa

de membros da igreja.[83] Mas consiste no fato de que todas as coisas, que foram perturbadas e rasgadas pelo pecado, são novamente unidas em Cristo, restauradas à sua relação original, reunidas sob ele como cabeça. Assim, embora Cristo seja Senhor e cabeça, ele não é o Reconciliador e Salvador dos anjos. Todas as coisas foram criadas por ele, e, portanto, também são criadas para ele, de modo que ele possa entregá-las, reconciliadas e restauradas, ao Pai. Mas apenas os seres humanos constituem a igreja de Cristo, somente ela é a noiva, o templo do Espírito Santo, o lugar da habitação de Deus.

O MINISTÉRIO DOS ANJOS

[266] Correspondendo a essa natureza angélica estão seu ministério e sua atividade. A esse respeito, a Escritura faz uma distinção entre o ministério extraordinário c o ministério ordinário dos anjos. O ministério extraordinário só começa depois da queda, tendo sido necessário por causa do pecado. Esse é um importante componente na revelação especial. Primeiro vemos os anjos desempenhando um papel ao guardar o Éden (Gn 3.24), mas depois eles aparecem para comunicar revelações, agindo para abençoar ou punir na história dos patriarcas e profetas ao longo de todo o Antigo Testamento. Eles aparecem a Abraão (Gn 18), a Ló (Gn 19), a Jacó (Gn 28.12; 32.1); agem na entrega da lei (Hb 2.2; G1 3.19; At 7.53); tomam parte na guerra de Israel (2Rs 19.35; Dn 10.13, 20); anunciam o conselho de Deus a Elias e a Eliseu, a Ezequiel, Daniel e Zacarias. Como se para provar que não são remanescentes do politeísmo e não pertencem a uma época pré-histórica, seu ministério extraordinário até mesmo se estende ao Novo Testamento. Eles estão presentes no nascimento de Jesus (Lc 1.13, 26-38; 2.10ss.) e em sua tentação (Mt 4.11), acompanham-no ao longo de toda a sua vida terrena (Jo 1.51) c aparecem especialmente na ocasião de seu sofrimento (Lc 22.43), ressurreição (Mt 28) e ascensão (At 1.10). Subseqüentemente, eles reaparecem de tempos em tempos na história dos apóstolos (At 5.19; 8.26; 12.7ss., 23; 27.23; Ap 1.1), interrompem seu ministério extraordinário e só reassumirão um papel público no retorno de Cristo (Mt 16.27; 25.31; Mc 8.38; Lc 9.26; 2Ts 1.7; Jd 14; Ap 5.2; *etc.),* quando lutarão contra os inimigos de Deus (Ap 12.7; lTs 4.16; [2Ts 1.7, 8] Jd 9), reunirão os eleitos (Mt 24.31) e lançarão os ímpios no fogo (Mt 13.41, 49).

Portanto, o ministério extraordinário dos anjos consiste em acompanhar a história da redenção em seus pontos cardeais. Eles mesmos não efetuam a salvação, mas participam de sua história. Eles transmitem revelações, protegem o povo de Deus, resistem aos seus inimigos e realizam um monte de serviços no reino de Deus. Sempre, a esse respeito, eles são ativos na área da igreja. Também quando recebem poder sobre as forças da natureza (Ap 14.14-20; 16.4),

discussão sobre a consumação (nota do organizador: veja Hermann Bavinck, *The Last Things: Hope for This World and the Next,* org. John Bolt e trad. John Vriend [Grand Rapids: Baker, 1996], 142; *Reformed Dogmatics,* IV, N". 574).

[83] J. Gerhard, *Loci theol.,* XXII, c. 6, seção 9.

ou de intervir no destino das nações, essa atividade ocorre em favor da igreja. Nesse ministério eles nunca deixam de lado a soberania de Deus nem são mediadores da comunhão de Deus com os seres humanos. Eles são espíritos ministradores a serviço daqueles que herdarão a salvação. Eles especialmente servem a Deus no reino da graça, muito embora o reino da natureza não seja totalmente excluído nesse processo. Portanto, esse ministério extraordinário cessou automaticamente quando a revelação se completou. Enquanto, antes, eles constantemente tinham de transmitir revelações especiais e descer à terra, agora servem como exemplos para nós, e nós nos erguemos em direção a eles. Quando a revelação de Deus ainda não estava completa, o céu sc aproximou da terra e o Filho de Deus desceu até nós. Agora Cristo apareceu e a Palavra dc Deus foi plenamente revelada a nós. Conseqüentemente, os anjos agora olham para a terra para aprender com a igreja a multiforme sabedoria de Deus. O que os anjos ainda poderiam nos dar, agora que o próprio Deus nos deu seu Filho?

Mas a Escritura também fala de um ministério ordinário dos anjos. O caráter primário desse ministério é que eles louvam a Deus dia e noite (Jó 38.7; Is 6; SI 103.20; 148.2; Ap 5.11). A Escritura dá a impressão de que eles fazem isso em sons audíveis, muito embora não possamos imaginar a que se parecem sua fala e sua música. Mas parte desse ministério extraordinário também é o fato de que cies se alegram quando acontece a conversão dc um pecador (Lc 15.10), guardam os crentes (SI 34.7; 91.11), protegem os pequeninos (Mt 18.10), estão presentes na igreja (ICo 11.10; lTm 5.21), acompanham-na em sua jornada através da História (Ef 3.10), permitem-se serem ensinados por ela (Ef 3.10; IPe 1.12) c levam os crentes para o seio de Abraão (Lc 16.22). Eles também são ativos "por estarem na presença de Deus, socorrendo os seres humanos piedosos e resistindo aos demônios e às pessoas más".[84]

A Escritura geralmente se limita a essa descrição geral do ministério ordinário dos anjos e não entra em detalhes. Mas a teologia não se contentou em parar aqui. Em todos os tipos de forma ela elaborou esse relato, especialmente na doutrina dos anjos da guarda. Os gregos e os romanos tinham algo parecido quando falavam em *daimones* (seres semidivinos) *e gênios.* Eles não apenas atribuíam a cada ser humano um gênio bom ou mau, mas também falavam ein gênios dc casas, famílias, associações, cidades, países, povos da terra, do mar, do mundo e assim por diante. Os judeus, recorrendo a Deuteronômio 32.8 e Daniel 10.13, admitiam a existência de setenta anjos das nações e também designavam um anjo de companhia para cada israelita.[85] A teologia cristã logo adotou essa posição. O Pastor de Hermas designou para cada ser humano dois anjos, "um para a justiça e outro para o mal" e também colocou toda a criação e toda a formação da igreja sob a guarda de anjos.[86] Orígenes teve um afeto especial em desenvolver essa doutrina dos anjos da guarda. Às vezes - em

[84] D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* 390.
[85] F. W. Weber, *System der altsynagogalenpalàstinischen Theologie,* 16Is.
[86] Pastor de Hermas, II, *Commandment* 6.2; I, *Vision* 3.4.

seus escritos - cada ser humano tem um anjo bom e um anjo mau; às vezes ele acrescenta que apenas os anjos bons de cristãos batizados vêem a face de Deus; às vezes ele também diz que apenas os cristãos e pessoas virtuosas têm um anjo da guarda e que, dependendo de seu mérito, eles recebem ou um anjo de categoria inferior ou um anjo de categoria superior para ser seu guardião. Mas ele também admite que há anjos especiais para igrejas, países, povos, artes e ciências, plantas e animais. Rafael, por exemplo, é o anjo da cura; Gabriel, o anjo da guerra; Miguel, o da oração c assim por diante.[87]

Fundamentalmente, todos os pais da igreja ensinaram isso, embora houvesse diferenças de opinião sobre todos os seres humanos ou apenas os cristãos terem um anjo da guarda; se cada ser humano tinha apenas um anjo bom ou também um anjo mau; quando o anjo da guarda era dado a um ser humano - no nascimento ou no batismo; quando o anjo era retirado - quando atingia a perfeição ou apenas na morte. Todos estavam convencidos de que havia anjos da guarda não apenas para seres humanos, mas também para países, povos, igrejas, dioceses, províncias e assim por diante.[88] Em parte, essa proteção angélica foi posteriormente restrita e, em parte, foi expandida. Ela foi restrita porque alguns deles, seguindo Pseudo-Dionísio,[89] ensinaram que as três classes principais de anjos (querubins, serafins e tronos) só serviam a Deus no céu,[90] e foi expandida quando o escolasticismo avaliou que toda a providência de Deus na natureza e na História, particularmente no movimento das estrelas, era mediada por anjos.[91] Os anjos da guarda para os seres humanos foram universalmente aceitos pelos teólogos católicos romanos e também reconhecidos no *Catecismo Católico* (IV, c. 9, q. 4 e 5). Mas, quanto ao restante, há muita diferença de opinião entre eles sobre todos os pontos acima.[92] Encontramos o mesmo ensino em Lutero,[93] mas os teólogos luteranos foram, geralmente, mais cautelosos.[94] Calvino rejeitou a noção de anjos da guarda,[95] e a maioria dos estudiosos reformados o seguiu.[96] Apenas alguns deles admitiram a existência de anjos da guarda para os seres humanos.[97] Em tempos modernos, a doutrina dos anjos da guarda nova-

[87] Orígenes, *On First Principies,* I, 8; III, 3; *idem, Against Celsus,* V, 29; VIII, 31.

[88] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 244.

[89] Pseudo-Dionísio, *The Celestial Hierarchies,* 13.

[90] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 112.

[91] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 70, art. 3; I, q. 110, art. 1; *idem, Summa contra gentiles,* III, 78s.; Boaventura, *Sent.,* II, dist. 14, p. 1, art. 3, q. 2.

[92] Cf. D. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* II, cc. 6-8; M. Becanus, "De angelis", in *Theol. schol.,* tr. III, 6; *Theol. Wircehwgensis* (1880), III, 480; C. Pesch, *Prael. dogm.,* Ill, 210; J. Oswald, *Angelologie,* 120s.

[93] J. Kōstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 345.

[94] J. Gerhard, *Loci theol.,* V, c. 4, seção 15; J. Quenstedt, *Theologia,* 1450; D. Ilollaz, *Examen theol.,* 390.

[95] J. Calvino, *Institutos,* I.xiv.7; *Commentary,* sobre o Salmo 91 e Mateus 18.10.

[95] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 897.

[97] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 142; G. Bucanus, *Inst. Theol.,* VI, 28; Maccovius, *Loci comm..,* 394; A. Rivetus, *Op. theol.,* II, 250; cf. H. Hcppe, *Reformed Dogmatics,* rev. e org. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: George Allen & Unwin, 1950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978), 212-13; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 117.

mente encontrou apoio em Hahn, Weiss, Ebrard, Vilmar, Martensen e outros.[98] O ministério ordinário dos anjos foi aperfeiçoado com a opinião de que, com sua intercessão em favor dos crentes sobre a terra, eles estavam ativos para o bem no céu. Isso, também, já era ensinado pelos judeus e também por Filo, foi assimilado por Orígenes[99] e pelos pais da igreja e afirmado nos símbolos católicos romanos.[100] Os escritos confessionais luteranos,[101] bem como os dogmáticos luteranos, também ainda falam dessa intercessão.[102] Por outro lado, ela é completamente rejeitada pelos reformados.

Para esse ministério especial de proteção angélica, recorre-se a várias passagens da Escritura, especialmente Deuteronômio 32.8; Daniel 10.13, 20; Mateus 18.10;Atos 12.15; Hebreus 1.14; Apocalipse 1.20; 2.1 e etc.; Jó 33.23; Zacarias 1.12; Lucas 15.7; Apocalipse 18.1 ss. e, especialmente, Tobias 12.12-15. Em si mesma, essa doutrina da proteção dos anjos não é sujeita a objeções. Não é impossível que Deus freqüentemente ou até mesmo regularmente empregue anjos cm revelação especial e também em revelação geral. Também não é absurdo pensar que os anjos dirigem orações a Deus em favor dos seres humanos, pois eles têm interesse em seu destino e no progresso do reino de Deus na história da humanidade. Mas por mais irrepreensível que esses ensinamentos sejam como tais, em relação à proteção e à intercessão dos anjos, a Escritura observa uma sobriedade que deve ser normativa para nós. Em Deuteronômio 32.8, 9 (TM), lemos que Deus, ao distribuir as nações e dividir a humanidade, já pensava em seu povo Israel e determinou sua morada "segundo o número dos filhos de Israel" (*lêmisppar bènê yisŕ&êl),* de modo que Israel receberia uma herança suficiente para acomodar seu povo. A Septuaginta (LXX), porém, traduziu essas palavras como "de acordo com o número dos anjos" (*kata arithmon angelõn)* e, assim, originou a doutrina dos "anjos das nações". O texto original, entretanto, não diz sequer uma palavra sobre isso e, portanto, perde totalmente sua função como texto-prova. O caso é um pouco diferente em Daniel 10.13, 20. Ali, lemos que a figura que apareceu a Daniel no verso 5 resistiu ao príncipe da Pérsia e - ajudado por Miguel, que é chamado "um dos primeiros príncipes" (v. 13), o "grande príncipe" e "príncipe" (12.1; 10.21) - expulsou o príncipe da Pérsia e tomou seu lugar entre os reis da Pérsia. Calvino e os exegetas reformados depois dele geralmente identificaram esse príncipe da Pérsia com os reis persas. No entanto, parece que devemos interpretar esse príncipe como algo

[98] B. Weiss, *Lehrbuch der biblische Theologie des Neuen Testaments,* 594 (nota do organizador: Bavinck provavelmente está se referindo à 5ª. ed. [Berlim: W. Hertz, 1888] ou à 6ª. ed. [Berlim: Hertz (Besser), 1895]); J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Kõnigsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §239; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), I, 310; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871),§69; Abraham Kuyper, *De Engelen Gods* (Amsterdã: Hõveker & Wormser, s.d.), 279; Cremer, "Engel", *PRE[1],* V, 364-72.

[99] Orígenes, *Against Celsus,* VIII, 64.

[100] Catecismo romano, c. 12, q. 5, n. 2.

[101] Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 21 (nota do organizador: *The Book of Concord: The confessions of the Evangelical Lutheran Church,* org. Robert Kolb e Timothy Wengert [Mineápolis: Fortress Press, 2000], 107-294); Artigos dc Esinalcalda, II/2.

[102] F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), II, 324.

mais, isto é, o espírito guardião da Pérsia. Primeiro, não pode haver dúvida dc que Israel tem um anjo da guarda, Miguel, que é chamado "vosso príncipe" (10.13, 21; 12.1). Segundo, os "reis da Pérsia" [TM, KJV] são claramente distintos, em 10.13, desse príncipe. E, terceiro, a analogia requer que o poder espiritual de um lado lute contra o poder espiritual do outro lado. O livro de Daniel, portanto, realmente apresenta um quadro no qual a guerra entre o reino de Deus e os reinos do mundo é travada não apenas aqui na terra, mas também no reino espiritual, entre os anjos. E isso é tudo o que podemos inferir daqui. Absolutamente não se afirma aqui que cada país e cada povo tem seu próprio anjo. No entanto, na luta colossal travada entre Israel e Pérsia, isto é, entre o reino de Deus e o de Satanás, há, dos dois lados, anjos que tomam parte na luta em favor de povos opostos. Muito menos podemos deduzir, de Apocalipse 1.20 *(etc.)* que cada igreja tem seu anjo, pois os "anjos" *[angeloi,* mensageiros] das sete igrejas são nada mais do que seus ministros: eles são totalmente interpretados como representantes de suas igrejas. São suas obras que são elogiadas ou censuradas. É a eles que as cartas são endereçadas.

O maior apoio à doutrina dos anjos da guarda vem de Mateus 18.10, um texto que, sem dúvida, implica que certa classe de anjos tem a incumbência de proteger os "pequeninos". Porém, aqui não há sequer a menor sugestão de que cada pessoa eleita tem seu próprio anjo da guarda. Essa idéia é encontrada apenas no livro apócrifo de Tobias. Mas, por essa própria razão, a doutrina dos anjos da guarda denuncia sua origem. Essa doutrina é dc origem essencialmente pagã e conduz a todos os tipos de questões engenhosas e discussões fúteis. Não sabemos se um anjo é designado para cada ser humano e até mesmo ao anticristo, como Tomás de Aquino pensava,[103] ou somente aos eleitos, nem se apenas um anjo bom ou um anjo mau acompanha cada pessoa. Também não sabemos quando um anjo é dado a uma pessoa ou tirado dela ou qual é precisamente o ministério do anjo. Conseqüentemente, tudo o que podemos dizer é que certas classes de anjos têm a incumbência de promover certos interesses na terra. O mesmo acontece com a intercessão dos anjos, que é ensinada em Tobias 12.6-22, mas que não ocorre na Escritura. Em Jó 33.23 há uma referência ao "anjo intercessor". Lucas 15.7, 10 também ensina que os anjos se alegram quando um pecador se arrepende, o que, de fato, pressupõe que os anjos desejam esse arrependimento, mas não fala de intercessão no sentido estrito da palavra. E, embora em Apocalipse 8.3 um anjo, de fato, receba um incensário com incenso para oferecê-lo com as orações dos - inerentemente pecaminosos - santos, amorosa e agradavelmente ao Senhor, o texto não diz sequer uma palavra sobre intercessão. O anjo é simplesmente um servo, ele não edifica o altar e não prepara o incenso, apenas o recebe e faz que as orações, com a fragrância do incenso, subam a Deus. O ministério que ele realiza é como o dos serafins em Isaías 6.6, 7.

[103] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 113, art. 4.

VENERAÇÃO DOS ANJOS

[267] Essa doutrina dos anjos da guarda e sua intercessão, finalmente, também teve a desvantagem de que, na prática, logo levou ã veneração e à adoração de anjos. Colossenses 2.18 nos diz que esse "culto dos anjos" (*thrēskeia tõn angelõn*) já ocorria nos tempos apostólicos. Em seu comentário sobre essa passagem, Teodoreto comenta que, em sua época, esse culto aos anjos ainda era praticado na Frigia e que o Sínodo de Laodicéia o havia proibido a fim de que Deus não fosse abandonado.[104] Muitos pais da igreja advertiram contra a adoração aos anjos.[105] Nessa época, a convicção de que somente Deus devia ser adorado e de que os anjos só tinham direito a "honra civil" ainda era universal. "Nós os honramos com nosso amor, não com nossa servidão."[106] Devemos imitá-los, em vez de recorrer a eles.[107] Em seu comentário sobre Cantares 8, Gregório Magno diz ainda que, desde que Cristo veio à terra, "a igreja é honrada até mesmo por aqueles anjos". Na dispensação do Antigo Testamento, Josué adorou o anjo (Js 5.14), mas, no Novo Testamento, o anjo rejeitou a adoração de João (Ap 19.10; 22.9) porque os anjos, embora sejam de categoria superior, são "conservos". No entanto, essas advertências servem como prova de que, na prática, os limites entre a adoração a Deus e o respeito devido aos anjos estavam sendo removidos. A invocação de anjos foi claramente mencionada pela primeira vez por Ambrósio: "Nós, a quem os anjos dão assistência e proteção, devemos suplicar a eles".[108]

Eusébio fez a distinção entre a "veneração" *(timari)* que é adequada que ofereçamos aos anjos e a "adoração" (*sebein)* à qual somente Deus tem direito.[109] Agostinho a adotou como estratégia para impedir a veneração religiosa aos anjos.[110] Mas logo essa distinção foi usada para sancionar a invocação de anjos. Isso já ocorria no [Segundo] Sínodo de Nicéia (787) e também entre os escolásticos.[111] O Concílio de Trento chamou essa invocação de "boa e proveitosa" (sessão 25). O Catecismo Romano (III, c. 2, q. 4, n. 3) encontrou justificação para isso sobre o fundamento de que os anjos sempre contemplam a face dc Deus c tomaram para si "o apadrinhamento de nossa salvação" (*patrocinium salutis nostraé).* O breviário romano incorporou orações [dirigidas aos anjos] na Festa dos Anjos e os teólogos dogmáticos católicos romanos defenderam isso com unanimidade,"[2] embora, mais tarde, geralmente tratassem disso sob o título "a veneração dos santos" *(cultus sanetorum).*

---

[104] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 245.

[105] Irineu, *Against Heresies,* II, 32; Orígenes, *Against Celsus,* V, 4, 5; VIII, 13; Atanásio, *Against theArians,* II, 23; Agostinho, *On True Religion,* 55; *idem, Confessions,* X, 42; *idem, City of God,* VIII, 25.

[106] Agostinho, *On True Religion, 55.*

[107] Agostinho, *City of God,* X, 26.

[108] Ambrósio, *De viduis,* c. 9, §55.

[109] Eusébio, *Praep. ev.;* Orígenes, *Against Celsus,* VIII, 13, 57.

[110] Agostinho, *City ofGod,* V, 15; VII, 32; X, 1.

[111] P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. 9; T. de Aquino, *Summa theol.,* II, q. 103, art. 3.

[115] R. Belarmino, "De sanet. Beat.", in *Controversiis,* I, 11-20; d. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm., II,* c. 9, 10.

Luteranos e reformados, e virtualmente todos os protestantes, estavam em terreno sólido, porém, quando rejeitaram a veneração religiosa aos anjos, juntamente com a veneração religiosa aos santos.[113] Em primeiro lugar, não há um só exemplo disso na Escritura. Dc fato, os católicos romanos baseiam sua posição em certas passagens do Antigo Testamento, como Gênesis 18.2; 32.26; 48.16; Êxodo 23.20ss.; Números 22.3lss.; Josué 5.14, 15; Juizes 13.17ss., mas, em todas essas passagens, estamos tratando não de um anjo criado, mas do "anjo do Senhor", e, no Novo Testamento, não há sequer algo que se pareça com uma prova para a veneração de anjos. Mas isso não é tudo: a veneração de anjos é destituída de preceito ou exemplo na Escritura. Portanto, Roma não pode dizer sequer com um fiapo de razão que a veneração de anjos e santos não é proibida na Escritura e, portanto, é permitida, e por isso, de fato, não a impõe e requer, mas apenas a permite e a considera proveitosa."[4] O fato é que a Escritura também claramente aproíbe (Dt 6.13; 10.20; Mt4.10; Cl 2.18, 19; Ap 19.10; 22.9). De acordo com a Escritura, a honra religiosa só pode ser dada a Deus e nenhuma criatura tem direito a ela. Os teólogos católicos não tiveram a coragem de negar isso completamente, mas, por meio da distinção entre adoração (*latria*) e reverência *(tdulia*), tentaram justificar a veneração aos anjos. Ora, no Catolicismo, essa não é uma distinção entre honra religiosa e civil, que pode ser considerada razoável. Em vez disso, no Catolicismo, a veneração aos anjos e aos santos definitivamente tem um caráter religioso, embora seja relativa. A *dulia* é adoração religiosa. Mas, assim entendida, ela é condenada na Escritura e na prática. A Escritura não conhece uma dupla veneração religiosa, uma de um tipo inferior e outra de um tipo superior. Os católicos romanos, portanto, admitem que adoração *(latria)* e reverência *(dulia)* não são distintas na Escritura como eles as distinguem e também que essas palavras não dão apoio etimológico para a forma como são usadas. A palavra hebraica *'ãbad* às vezes é traduzida por *douleia,* às vezes como *latreia* (cf. Dt 6.13; ISm 7.3; ISm 12.20; Dt 10.12) e Israel recebe a ordem de se abster tanto de *douleuein* quanto de *latreuein* a outros deuses (Êx 20.5; Jr 22.9). A palavra hebraica *sãrat* é traduzida igualmente pelas duas palavras gregas (Ez 20.32; Is 56.6). Repetidamente, *douleuein* é usada com referência a Deus [ou Cristo] (Mt6.24; Rm7.6; 14.18; 16.18; G14.9; Ef6.7; Cl 3.24; lTs 1.9) e *latreuein* também é usada para designar o serviço prestado aos seres humanos. Nem etimológica nem escrituristicamente as duas palavras têm as distinções que o Catolicismo ensina. Toda a distinção é arbitrária.

De qualquer modo, a implicação de monoteísmo é de que há e só pode haver um tipo de veneração religiosa. Toda veneração a criaturas ou é exclusivamente civil ou viola o monoteísmo e atribui caráter divino às criaturas. Essa realidade se torna alta e clara na prática. Muito embora sejamos regularmente informados

---

[113] "Lutero, segundo J. Kõsten, *The Theology ofLuther,* II, 23ss.; U. Zwíngüo, *Opera,* 1,268s., 280s.; III, 135; J. Calvino, *Instituías,* I.xiv.10-12; cf. III.xx.20-24; J. Gerhard, *LOCA theol.,* XXXVI, §§370-480 (sobre os anjos, esp. §427); J. Quenstedt, *Theo/ogia, 1,486*; F. Turretiri, *Institutes ofElenctic Theology,* VII, q. 9; *idem. De Necessaria secessione nostra ah acclesia Romana* (Genebra, 1692), disp. 2-4: "De idolatria romana", 33-109.

[114] G. Jansen, *Prael. Theol.,* III, 1008.

dc que os anjos e os santos são apenas intermediários, que eles mesmos não são invocados diretamente, mas que Deus é invocado por meio deles e que, em nossa invocação a eles, a honra de Deus não é diminuída nem aumentada - tudo isso é secundário, pois a experiência mostra muito claramente que os cristãos católicos romanos colocam sua confiança em criaturas. Além disso, mesmo que a distinção de *per si* fosse correta, ela não poderia servir como garantia para a veneração religiosa de anjos. Se esse argumento fosse uma defesa suficiente da prática, nenhuma idolatria e nenhum culto às imagens poderia ser condenado. Os gentios, orando a animais e imagens, sabiam muito bem que esses animais e imagens não eram idênticos aos próprios deuses (Rm 1.23). Os judeus não igualaram o bezerro de ouro ao próprio Deus (Êx 32.4, 5; lRs 12.28). Quando Satanás tentou Cristo, ele certamente não exigiu que Cristo o considerasse como Deus (Mt 4.9). João de maneira nenhuma cria que o anjo que apareceu a ele era Deus (Ap 19.10). Jesus ainda respondeu: "Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto" (Mt 4.10). Esse *só* é excludente, assim como o único mediador, Cristo Jesus, exclui todos os anjos e seres humanos como mediadores. Mas esse é precisamente o ponto que o catolicismo romano nega. Assim como Mateus 19.17; 23.8; João 9.5; ITimóteo 2.5; 6.16 e outros não impedem que os seres humanos sejam chamados de "bom", "mestre", "luz", "mediador" e "imortal", assim também - diz Roma - Mateus 4.10 não prova que somente Deus pode ser adorado. Anjos e santos, de acordo com o ensinamento católico romano, participam da própria natureza de Deus. Os dons sobrenaturais, embora sejam dados e derivados, são da mesma natureza que o próprio ser divino. E, nisso, segundo o ensinamento de Roma, está o mais profundo fundamento para a adoração de santos e anjos. Em justiça sobrenatural *(justitia supernaturalis)* Deus comunica sua própria essência às criaturas e, por essa razão, eles também podem receber veneração religiosa. A idéia principal do Catolicismo aqui é clara: "Há tantas espécies de adoração quantas espécies de excelência"."[5]

Mediante a rejeição da veneração religiosa aos anjos, o Protestantismo reconheceu que os anjos não são um elemento indispensável na vida religiosa dos cristãos. Eles não são agentes efetivos de nossa salvação nem o fundamento de nossa confiança nem o objeto de nossa veneração. Não é com eles, mas com Deus, que entramos em comunhão. Eles nem sequer nos aparecem hoje e toda revelação por meio de anjos cessou. Nas igrejas e confissões protestantes, os anjos não podem e não devem ocupar o lugar que lhes é atribuído nas igrejas e credos católicos romanos. No entanto, isso não significa negar a importância do mundo dos anjos para a religião. Essa importância está, antes de tudo, ancorada no fato dc que Deus, em sua obra na esfera da graça, escolhe fazer uso do ministério dos anjos. Os anjos são de extraordinária importância para o reino de Deus e sua história. Nós os encontramos em todos os pontos principais

[115] T. de Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 103, art. 3; R. Belarmino, "De sanct. beat.", in *Controversiis,* I, 12; D. Petavius, "De angelis", in *Theol. dogm.,* II, c. 10; G. Jansen, *Prael. theol.,* III, 1017; J. A. Möhler, *Symholik* (Regensberg: G. J. Manz, 1871), 52, 53.

dessa história: eles são os mediadores da ressurreição e testemunhas dos atos poderosos de Deus. Sua importância é muito mais de natureza objetiva que subjetiva. Em nossa experiência religiosa, nada sabemos de comunhão com o mundo dos anjos. Em nossa vida religiosa e em nossa vida moral os anjos também não têm uma influência que possa ser claramente verbalizada. A influência e a operação dos anjos, é claro, nos atingem, mas, como eles não aparecem mais visivelmente para nós, não podemos traçar essas operações especificamente a preceitos concretos. Seu valor está na história da revelação, como a Escritura nos ensina.

Em segundo lugar, portanto, os anjos não podem ser objeto da reverência respeitosa que prestamos aos seres humanos. Muito certamente há uma honra civil que somos obrigados a prestar-lhes. No entanto, novamente isso é diferente da honra que devemos aos seres humanos a quem conhecemos e encontramos pessoalmente. Os católicos romanos fundamentam a veneração aos anjos principalmente com o argumento dc que, como enviados do altíssimo, merecem nossa reverência. Assim como, ao honrarmos os embaixadores dos governantes, estamos honrando os próprios governantes. E, dessa maneira, essa reverência é perfeitamente apropriada. Se um anjo nos aparecesse, seria totalmente adequado recebê-lo com respeito reverente. Foi precisamente isso que aconteceu quando os anjos apareceram aos seres humanos nos dias dessa revelação. Essas aparições não acontecem mais. Em nosso caso, não pode haver o tipo de reverência que os patriarcas, profetas e apóstolos deram aos anjos que apareceram a eles. Simplesmente não é possível oferecer-lhes essa reverência e honra.

No entanto, há, em terceiro lugar, um tipo de honra que somos obrigados a mostrar aos anjos. Entretanto essa honra em nenhum sentido é de natureza religiosa, mas de natureza civil. Ela é essencialmente o mesmo tipo de honra que prestamos aos seres humanos ou a outras criaturas. Essa honra civil *(honor civilis*) consiste em pensar e falar deles com respeito, em não desprezá-los como nossos pequeninos (Mt 18.10), em sermos conscientes da presença deles (ICo 4.9; 11.10), em proclamar-lhes a multiforme sabedoria de Deus (Ef 3.10), em dar-lhes compreensão da natureza dos mistérios da salvação (1 Tm 5.21), em alegrá-los com nosso arrependimento (Lc 15.10), em imitá-los no cumprimento da vontade de Deus (Mt 6.10), em nos sentirmos unidos a eles e vivermos na expectativa de alegrá-los (Hb 12.22) e cm formar, com cies e com todas as outras criaturas, um coro para a glorificação do nome do Senhor (SI 103.20, 21). Nessas coisas está a verdadeira veneração aos anjos.

E se isso for corretamente entendido, então, em quarto lugar, a doutrina dos anjos também pode nos servir como consolo e encorajamento. Deus nos revelou também esse ensino para que possa nos fortalecer em nossa fraqueza e nos recobrar de nosso desânimo. Não estamos sozinhos em nossa batalha espiritual. Estamos ligados a uma grande nuvem de testemunhas que nos rodeia. Há outro mundo, melhor do que este, no qual Deus é servido de maneira perfeita. Esse mundo é um modelo para nós, um estímulo, uma fonte de encorajamento. Ao

mesmo tempo, ele desperta nossa nostalgia e incita nossa consciência do objetivo final. Assim como, na revelação, o mundo dos anjos veio até nós, assim também, em Cristo, a igreja se dirige a esse mundo. Seremos como os anjos e, diariamente, veremos a face de nosso Pai, que está no céu.[116]

[116] *P.* van Mastricht, *Theologia, III,* 7,25; C. Love, *Theol.practica,* 205; F. Philippi, *Kirchliche Glaubens/ehre,* II, 320s.; F. Frank, *Christliche Wahrheit,* I, 353; J. van Ooster/ec, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson c M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §§57, 10.

10

TERRA: O MUNDO MATERIAL

Uma perspectiva teológica sobre o mundo material difere, mas não deve ficar isolada de uma perspectiva filosófica. Todas as religiões têm relatos da criação e todos os sistemas científicos estão arraigados em crenças religiosas. Todo esforço para basear o relato bíblico da criação em fontes estrangeiras, tais como os mitos babilónicos, não resiste a um exame minucioso. A narrativa da criação em Gênesis é totalmente única. Ela é destituída de teogonia e é rigorosamente monoteísta. A interpretação de Gênesis 1-2 tem uma história rica e diversificada. Para entendermos a "semana " e os "dias " da criação, é importante distinguir o primeiro ato de criação - como produzindo imediatamente o céu e a terra a partir do nada - da separação secundária e da formação dos seis dias, que começam com a preservação e o governo de Deus sobre o mundo. O período de seis dias é melhor dividido em três partes: criação, separação e ornamentação. A igreja cristã não é confessionalmente vinculada a uma cosmovisão específica, de modo que o afastamento de uma cosmologia aristotélica e ptolemaica não é problema para a teologia cristã. A Bíblia não nos fornece uma cosmologia científica — mas, espiritual e eticamente, a terra (com a humanidade) é o centro do universo. Os dados da ciência natural devem ser levados a sério pelos cristãos como revelação geral, mas somente a revelação especial, bíblica, pode descrever o verdadeiro estado do mundo. A cronologia bíblica e a ordem da criação parecem, a julgar pela aparência, estar em desacordo com os relatos feitos pela geologia e pela paleontologia, e várias tentativas de harmonizá-los alcançam apenas resultados modestos e não conclusivos. É importante, porém, insistir sobre o caráter histórico, e não meramente mítico ou visionário do relato da criação em Gênesis. A ciência da geologia ainda é jovem e se depara com muitas questões não respondidas. A realidade de uma inundação cataclísmica produzindo imensas mudanças no mundo - um relato tradicional encontrado em virtualmente todos os povos - complica consideravelmente o assunto. A teologia não deve temer os resultados confiáveis da ciência nem, em ansiedade desmedida, fazer concessões prematuras a opiniões contemporâneas. Sendo a

ciência de coisas divinas e eternas, ela deve sustentar suas convicções confessionais com dignidade, honra e paciência.

[268] Além do mundo espiritual, existe também o mundo material. Mas, enquanto a existência e o ser dos anjos são conhecidos apenas pela revelação, e são ocultos da razão e da ciência, o mundo material é visível a todos e é levado em consideração na filosofia e na teologia, na religião e na ciência. Por causa disso, portanto, diferenças e divergências são possíveis em todas as épocas. É verdade que a filosofia e a teologia falam sobre o mundo material de formas diferentes. A primeira investiga a origem e a natureza de todas as coisas, a segunda começa com Deus e traça todas as coisas de volta até ele. A teologia trata das criaturas apenas porque elas são obras de Deus e revelam algo de seus atributos. Por isso, também, quando trata das criaturas, ela continua sendo teologia.[1] Muito embora exista uma importante distinção entre as duas, teologia e filosofia tratam do mesmo mundo. Para evitar uma separação entre elas, as pessoas geralmente propõem uma divisão de trabalho. A ciência, dizem eles, deve estudar as coisas que são visíveis e deixar à religião e à teologia nada além da ética e da religião. Ou, ainda mais rigorosamente, tudo o que existe deve ser explorado pela ciência e apenas em questões de juízo de valor deve deixar a religião falar. Mas, tanto na teoria quanto na prática, essa divisão é impossível. Assim como todo sistema científico é basicamente arraigado em convicções religiosas, assim também não há uma só religião que não traga consigo certa compreensão do mundo criado. Todas as religiões têm suas cosmogonias, que não surgem de argumentações intelectuais, mas são, pelo menos em parte, baseadas na tradição e representam um interesse religioso. Nem mesmo o relato da criação em Gênesis 1 pretende ser uma cosmovisão filosófica, mas se apresenta como uma narrativa histórica baseada na tradição e, em alguns aspectos, concorda com as cosmogonias de outras religiões, mas, de muitas formas, exibe notáveis diferenças com elas.

Em tempos recentes, é especialmente a semelhança entre os relatos bíblico e babilónico da criação que chama a atenção. Esse relato *[Enuma Elish],* que foi anteriormente conhecido a partir de fragmentos de Berossus,[2] foi redescoberto [em 1874, traduzido em 1875] e publicado em 1876 por George Smith.[3] Ele ganhou notoriedade quando escavações na Assíria e a descoberta das cartas de Tell el-Amarna colocaram em relevo a grande importância histórico-cultural que a Babilônia possuía na Antigüidade. Considerando o alto nível de civilização encontrado na Babilônia, séculos antes do surgimento do povo de Israel, muitos estudiosos perguntam se tudo aquilo que é exclusivamente israelita não pode ser explicado em termos da Babilônia. Por anos os críticos admitiram que

[1] T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* II, 2ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 7.

[2] Nota do organizador: Berossus (c. 340 a.C.) foi autor de uma história da Babilônia composta em grego, em três volumes.

[3] Nota do organizador: George Smith, *The Chaldean Account of Genesis* (Nova York: Scribner, Amstrong, 1876).

o impacto cultural da Babilônia sobre os judeus ocorreu pouco antes, durante e depois do exílio. No entanto, esse quadro da situação não pode ser sustentado: as escavações feitas deixam claro como o dia que todos os povos vizinhos, na Antigüidade, tinham sido dominados pela cultura da Babilônia. Em Canaã, graças aos canaanitas, ou até mesmo muito antes da era patriarcal, os israelitas também se tornaram familiarizados com essa cultura e assimilaram dela uma variedade de coisas que eles, mais tarde, moldaram novamente de acordo com sua própria perspectiva Yahwista. Muitos estudiosos acreditam que tudo o que é particularmente israelita, como, por exemplo, o nome YHWH, o monoteísmo, os relatos da criação, queda, dilúvio, construção de uma torre, semana de sete dias, o sabbath e assim por diante tem sua origem na Babilônia. Mas isso não é tudo. Os fatos e idéias do Cristianismo, a preexistência, o nascimento sobrenatural, milagres, morte expiatória e o sofrimento de Cristo; a ressurreição, ascensão e retorno de Cristo; a idéia de Maria como a mãe de Deus; a doutrina do Espírito Santo como confortador e da Trindade - isso e muito mais é visto como estando arraigado na cosmovisão astral que, desde tempos antigos, era possessão característica dos babilônios.[4] De acordo com Jensen, toda a história do evangelho é entrelaçada com sagas, de modo que não há razão para se considerar nada do que foi dito por Jesus como histórico: a saga de Jesus é uma "saga Gilgamesh israelita", e, como tal, "uma saga irmã de numerosas, isto é, da maioria das sagas do Antigo Testamento".[5]

A derivação do relato da criação a partir da terra dos rios Tigre e Eufrates, portanto, é apenas uma pequena parte do panbabilonismo. Estamos tratando aqui não de um caso isolado, mas de uma tendência intelectual geral que, depois que a escola crítico-literária revelou sua impotência, tentou explicar o problema da Bíblia ao longo de linhas histórico-religiosas. A seleção e a organização dc documentos não são de nenhum proveito se a própria religião permanecer atrás deles, como uma efígie enigmática. Portanto, pareceu uma dádiva de Deus quando o Oriente começou a revelar seus tesouros. Vindo do Oriente, a luz parecia cair sobre a religião de Israel e sobre todos os fenômenos do Cristianismo. Mas até agora a investigação minuciosa está mostrando e cada vez mais trará à luz a futilidade dessa tentativa de interpretação. No caso do relato da criação em Gênesis, a afirmação de que ele se originou na Babilônia é primariamente baseada nos elementos de origem mitológica que, como dizem, ainda podem ser encontrados no relato bíblico apesar do processo de edição: (1) a representação do caos sob os termos antigos *tèhôn* [o abismo] e *tõhü wãbõhuˆ* [sem forma e vazia] e a noção de que Deus formou o presente mundo a partir do caos; (2) a referência à ação do Espírito "chocando" as águas, o que implica que o mundo é, aqui, como em muitas mitologias, concebido como um ovo; (3) o hiato que existe em Gênesis 1 entre os versículos 2 e 3 e que era antigamente preenchido

[4]P. Biesterveld, *De Jongste Methode voor de Verklaring van het Nieuwe Testament* (Kampen: Bos, 1905); cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 173 (N°. 53).

[5]P. C. A. Jensen, *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur,* 3 vols. (Estrasburgo: Trübner, 1906-1928 *[i.e.,* 1929]); cf. H. Schmidt, *Theologische Rundschau* (1907): 189ss.

com uma teogonia; (4) o fato de que as trevas não foram criadas por Deus nem foram chamadas "bom", enquanto, no ensinamento israelita, Deus é o Criador da luz e das trevas (Is 45.7); (5) a declaração de que o Sol, a Lua e as estrelas estavam estabelecidos [no firmamento] para "governar" o dia e a noite; (6) a forma plural na qual Deus fala de si mesmo na criação da humanidade; a idéia de que a humanidade é a imagem de Deus e portadora de sua semelhança e que, no fim da obra de criação, Deus descansa no sabbath.[6]

Dc todos esses comentários, apenas o primeiro tem alguma importância porque o *tèhôn* de Gênesis 1.2, de fato, corresponde ao babilônio *Tiamat,* e, em outro ponto do Antigo Testamento, também encontramos a idéia de que Deus, desde tempos antigos, travou uma luta contra um poder natural. Em alguns textos se faz menção de *Rahab* (Jó 9.13; 26.12; SI 40.4 [5 TM, *rèhãbim,* TE: "o arrogante"]; 87.4; 89.10s.; Is 30.7; 51.9s.); *Leviatã* (Jó 3.8; 41.1 ss.; SI 74.12ss.; 104.26; Is 27.1); o dragão *Tannin* (Jó 7.12; Is 27.1; 51.9; Ez 29.3; 32.2); a serpente *Nahąsh* (Jó 26.13; Is 27.1; Am 9.3) - todos esses são poderes que se opuseram e foram vencidos por Deus. No entanto, em uma leitura cuidadosa, nenhuma dessas passagens permite virtualmente algum fundamento para a afirmação de que a crença na criação, em Israel, em muitos aspectos, tem um caráter mitológico.

Em primeiro lugar, não se pode negar que essas representações servem para descrever coisas muito diferentes. Em Jó 9.13 e 26.12, 13, Rahab é, de fato, um monstro marinho, mas, em Salmos 87.4; 89.10; Isaías 30.7; 51.9, 10, trata-se, sem dúvida, de uma metáfora para o Egito. Em Jô 7.12 e Isaías 51.9, Tanin é um dragão marinho, mas, em Isaías 27.1, serve como símbolo de um poder *futuro* que será vencido por Deus e, em Ezequiel 29.3 e 32.2 é usado como uma metáfora para o Egito. Em Jó 3.8, o Leviatã é o dragão celestial que devora a luz do Sol e das estrelas, como faz Nahash em Jó 26.13, mas, em Isaías 27.1, o profeta emprega ambas as imagens para descrever poderes mundiais *futuros.* Tudo isso é prova de que as palavras *Rahab* e as demais, seja qual for o seu significado original, são usadas como imagens de coisas diferentes.

Segundo, quando essas palavras são usadas como descrições de poderes naturais, nunca, na Escritura, elas se referem ao poder natural que a narrativa babilónica da criação apresenta como Tiamat, mas a vários poderes naturais que, ou estavam no passado, especialmente na salvação de Israel do Egito e na passagem pelo mar (SI 74.13, 14; 89.10; Is 51.9, 10) ou estão ainda no presente (Jó 3.8; 9.13; 26.12, 13) resistidos e vencidos por Deus. Entretanto, em nenhum ponto somos informados que, na criação, houve um poder natural oposto a Deus, que ele teve de vencer. Definitivamente não há prova para a identificação de Rahab, Leviatã e *etc.,* com o babilónico Tiamat.

[6] H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklart* (Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902), 109 (nota do organizador: TI: *Genesis,* trad. Mark E. Biddle [Macon, Ga.: Mcrccr Univcrsity Press, 1997]); cf. V. Zapletal, *Der Schõpfungsbericht der Genesis, T.* ed. (Regensburg: G. J. Manz, 1911), 62, 63.

Terceiro, a noção de que Deus subjuga e vence os poderes naturais é uma descrição poética que, de nenhum modo, pode apoiar a afirmação de que os poetas e profetas de Israel credenciam a mitologia pagã. Dc fato, é possível que, cm alguns casos, os termos "Tanin" e "Leviatã" (SI 74.13, 14; 104.26; Jó 7.12; 40.21-41.34) se refiram [também] a monstros marinhos reais. Entretanto, até mesmo quando isso não acontece e algum poder natural, como, por exemplo, as trevas devorando a luz, é representado como Rahab, Leviatã ou Nahash (Jó 3.8; 9.13; 26.12, 13), a poesia hebraica está empregando uma imagem da mesma forma na qual, em nossa época, falamos em zodíaco, a Ursa Maior, a Ursa Menor, Câncer (o quarto signo do zodíaco) e Escoipião (o oitavo signo do zodíaco), ou Minerva e Vénus. Esse uso de imagens mitológicas de nenhuma maneira constitui prova dc crença em sua realidade. Isso fica ainda mais evidente porque o Antigo Testamento muito freqüentemente retrata o mar como um enorme poder natural que é repreendido por Deus (Jó 26.12; 38.8-11; SI 18.15; 65.7; 93.3,4; Jr 5.22; Na 1.4).

Finalmente, a palavra *tèhôn,* como tal, não prova nada. Mesmo que ela seja idêntica ao babilônio Tiamat, não se pode inferir disso a identidade das idéias que estão associadas com essas palavras no relato babilónico da criação e no relato bíblico. Porém, essas idéias não são, de fato, as mesmas, mas, pelo contrário, estão muito distantes uma da outra. Enquanto Tiamat é o único caos existente, cuja existência precede a criação dos deuses e que, subseqüentemente, rebela-se contra os deuses, o *tèhôn* de Gênesis 1.2 é tão-somente a designação do estado amorfo no qual a terra [criada] existiu originalmente, assim como a frase *tõhü wãbõhü* serve para esse fim sem qualquer associação mitológica.

Na verdade, os relatos da criação dc Gênesis e da Babilônia são muito diferentes em todos os pontos. De acordo com Gênesis, a existência de Deus é anterior a todas as coisas; no relato babilónico, os deuses nascem depois e a partir do caos. Na Escritura, o céu e a terra são chamados à existência por meio de uma palavra divina de poder e, depois disso, o Espírito de Deus se move sobre a face das águas; na mitologia babilónica, o caos originalmente existiu por si mesmo e, a partir dele e de uma forma incompreensível, os deuses surgiram, contra os quais o caos, então, rebela-se. Na Bíblia, depois da menção do estado amorfo da terra, primeiro acontece a criação da luz, mas isso está completamente ausente no relato babilónico. Em Gênesis 1, a preparação da terra em ordem regular se completa em seis dias; no mito babilónico, essa ordem é absolutamente inexistente. A única semelhança entre eles, realmente, consiste em que, em ambas as histórias, um caos precede a formação do céu e da terra. Elaborar, a partir desse paralelo, uma identidade comum ou uma origem comum para as duas narrativas é prematuro e infundado. A narrativa da criação em Gênesis é totalmente única. Ela é destituída de qualquer traço de teogonia, é rigorosamente monoteísta, ensina uma criação a partir do nada e nada sabe de uma matéria primária. Portanto, não é plausível que os judeus, no exílio ou até mesmo antes, em Canaã, tenham pego por empréstimo essa narrativa dos

babilônios. Em primeiro lugar, a criação era conhecida pelos israelitas antes do exílio. Isso também é verdade sobre a semana de sete dias, que é baseada nos dias da criação. Além disso, é improvável que os judeus tenham assimilado dos babilônios ou dos canaanitas um elemento tão importante em sua doutrina. E, finalmente, as cosmogonias pagãs eram tão politeístas no seu todo que tinham de repelir, em vez de atrair, o povo monoteísta de Israel. Elas eram, portanto, inadequadas para serem facilmente transformadas em uma bonita narrativa monoteísta como a de Gênesis 1. Em vez disso, tudo argumenta em favor da suposição de que, em Gênesis 1, temos uma tradição que deriva dos tempos mais antigos, foi gradualmente adulterada no caso de outros povos e foi preservada, em sua pureza, por Israel.[7]

A SEMANA DA CRIAÇÃO

[269] Na narrativa de Gênesis 1, o primeiro verso precisa ser lido como o relato de um fato independente. No verso 2, a terra já existe, embora em um estado desordenado e vazio. O verso 1 relata a origem da terra. Desde o início ela foi criada por Deus como terra. Depois de uma breve referência inicial ao céu, no verso 1, o verso imediatamente começa falando sobre a terra: a cosmogonia se torna geogonia. Desde o primeiro momento essa terra é *terra*, não *hylê* (matéria) no sentido aristotélico, nem matéria primordial, nem caos no sentido das cosmogonias pagãs. "Um caos criado é uma absurdidade" (Dillmann). É verdade que a terra é agora descrita como *tôhâ wãbõhâ,* como um *tèhôn,* que as trevas cobriam. Mas isso significa algo muito diferente daquilo que é geralmente entendido como caos. A palavra *têhôm* ocorre repetidamente, especialmente em Isaías, e consistentemente nos induz a pensar em um espaço vazio (cf. Is 45.18), uma área na qual tudo é rudimentar. A palavra *bõhü* também é encontrada em Isaías 34.11 e em Jeremias 4.23, ambas, às vezes, em conjunção com *tõhâ,* e expressa a mesma idéia. O estado da terra em Gênesis 1.2 não é o de destruição positiva, mas de algo que ainda não havia sido formado. Não há luz, nem vida, nem criatura orgânica, nem forma nem configuração nas coisas. Isso também é explicado pelo fato de que ela era um *tèhôn,* uma massa cheia de água em ebulição envolvida em trevas. A terra foi formada "da água e por meio da água" (2Pe 3.5; SI 104.5-9). Esse estado informe e rudimentar, de acordo com Gênesis, certamente durou por algum tempo, mas pouco. Não há descrição aqui de um pressuposto puramente lógico, mas de um estado factual. Não obstante, nesse caso, surge a questão de quanto tempo esse estado durou. Essa questão, de novo, é totalmente dependente de a criação do céu e da terra, da qual se fala em Gênesis 1.1, ter ocorrido antes ou dentro do período do primeiro dia. Gênesis não dá outra impressão senão de que a criação do céu e da terra, no verso 1, e o estado informe da terra, no verso 2, são anteriores ao primeiro dia. No verso 2, afinal, a escuridão ainda prevalece e não há luz. Ora, o dia não é escuridão e não

[7] F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 60,61; H. H. Kuyper, *Evolutie o/Revelatie* (Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1903), esp. 117-23.

começa com a escuridão, mas com a luz. É somente a criação da luz (v. 3) que torna o dia possível. Deus, por isso, não chama as trevas de "dia", mas a luz, e as trevas ele chamou de "noite" (v. 5). A alternância de luz e das trevas só podia começar com a criação da luz. Só depois disso podia haver tarde e manhã, e, com essa manhã, o primeiro dia terminou, pois Gênesis 1 calcula o dia a partir da tarde até a manhã. Portanto, a obra do primeiro dia não consistiu na criação do céu e da terra, nem na perpetuação do estado informe, mas na criação da luz e na separação de luz e trevas.

Não haveria objeção a essa exegese se não lêssemos, em outro ponto, que Deus criou o céu e a terra em seis dias (Êx 20.11; 31.17). Isso só pode ser entendido, porém, da segunda criação (*creatio secunda).* Na verdade, em ambos os textos a ênfase não recai sobre o fato de que Deus criou todas as coisas do nada, mas sobre o fato de que ele esteve ocupado por seis dias com a formação do céu e da terra e isso é oferecido como paradigma. Há claramente uma distinção entre aquilo que Deus fez "no princípio" (Gn 1.1; cf. Jo 1.1) e aquilo que ele fez "pelas palavras de sua boca" em seis dias (Gn 1.3ss.). O estado informe de Gênesis 1.2 separa os dois. A primeira criação (*creatio prima)* é imediata, um ato de produção do céu e da terra a partir do nada. Isso definitivamente não pressupõe a existência de material disponível, mas ocorreu "com o tempo" *(cum tempore).* Mas a segunda criação, que começa com o verso 3, não é direta e imediata. Ela pressupõe o material criado no verso 1 e se associa a ele. Ela ocorre especificamente "no tempo" *(in tempore)* de seis dias. Portanto, essa segunda criação já antecipa as obras de preservação e de governo. Em parte, ela já é preservação, não mais meramente criação. Pois essa matéria, no exato momento em que o céu e a terra foram criados por Deus, também já era preservada por ele. A criação, imediata e instantaneamente, transforma-se em preservação e governo. Contudo, a obra dos seis dias (Gn 1.3ss.) ainda deve ser considerada como pertencendo à criação. Pois, de acordo com Gênesis, todas as criaturas que foram criadas nesses seis dias (luz, firmamento, Sol, Lua, estrelas, plantas, animais, humanidade) não emergem por forças imanentes, de acordo com leis fixas, a partir da matéria disponível na forma de evolução. A matéria em si era impotente para produzir tudo isso apenas na forma de progressão natural, por meio de desenvolvimento imanente. Em si mesma, ela não tinha capacidade para isso. Ela só possuía capacidade para obediência *(potentia obedientialis).* A partir da matéria primária de Gênesis 1.1, Deus, falando e criando, produziu todo o cosmos. Embora, em cada novo ato de formação, remetesse àquilo que já havia sido criado, a fase superior não apenas procedia, mediante uma força imanente, de uma fase inferior. Em cada estágio uma palavra criadora do Deus onipotente era necessária.

OS SEIS DIAS DA CRIAÇÃO

[270] Herder e outros dividiram a obra da criação em dois ternários, de modo que as obras do segundo ternário correspondem às do primeiro. Há, de fato,

uma correspondência entre a obra do primeiro dia e a do quarto, mas o segundo e o quinto dias, semelhantemente ao terceiro e sexto dias, não se encaixam exatamente nesse padrão paralelo. No quinto dia, afinal, não apenas as aves no firmamento, mas também os peixes e os animais aquáticos foram criados, o que se encaixa melhor na obra do terceiro dia. Nas obras da criação, porém, observamos uma clara progressão de um nível inferior para um nível superior das condições gerais para uma vida orgânica para essa própria vida orgânica em suas várias formas. Portanto, a antiga divisão de toda a obra dc criação em três partes é preferível: *criação* (Gn 1.1,2); *separação*, nos primeiros três dias, entre luz e trevas, céu e terra, terra seca c mar; e *ornamentação*, do quarto ao sexto dia, a população da terra preparada com todos os tipos de ser.[8] No entanto, nem mesmo essa divisão foi planejada como uma demarcação clara, já que as plantas, criadas no terceiro dia, também servem de ornamentação.[9] *A separação* e a *ornamentação* marcam o cancelamento da condição *tõhü* da terra. O estado informe e rudimentar da terra mencionado no verso 2 não pode, porém, nem por um momento, ser concebido como passivo. Por mais longo ou mais curto que tenha sido o período em que ele tenha existido, havia nele poderes e energias em atividade. Lemos, afinal, que o Espírito se movia sobre a face das águas. O verbo *rãḥap* significa "flutuar" (cf. Dt 32.11) e o uso dessa palavra prova que, no caso de *rüaḥ ̣ èlõhim,* não podemos pensar no vento, porém, mais especificamente no Espírito de Deus, a quem, também, a obra de criação é atribuída (SI 33.6; 104.30). O Espírito de Deus, como o princípio da existência c vida das criaturas, impacta a massa de água da terra de modo formativo, vivificante, e, assim, antecipa as palavras criadoras de Deus que, em seis dias, levando adiante a condição já existente da terra, chamou à existência várias ordens de criaturas.

A obra do primeiro dia consiste na criação de luz, na separação de luz e trevas, na alternância de dia e noite, e, portanto, também em movimento, mudança, transformação. Segundo a hipótese mais amplamente aceita hoje, a luz não é uma substância, nem uma ondulação incrivelmente rápida, como Huygens, Young e Fresnel supunham, mas consiste - de acordo com a teoria de Maxwell, posteriormente confirmada por Hertz, Lorentz c Zeeman - cm vibrações elétricas e é, portanto, um fenômeno elétrico.[10] Ela deve ser distinta, portanto, dos emissores de luz, Sol, Lua e estrelas, e, de acordo com Gênesis, os precede. A luz também é o pré-requisito mais geral para toda vida e desenvolvimento.

---

[8] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 74.

[9] V. Zapletal *(Der Schõpfungsbericht,* 107ss.), portanto, escolhe uma divisão diferente e a baseia em Gênesis 2.1. Ali lemos que o céu e a terra e toda a sua multidão foram completados. Assim, é feita a distinção entre céu e terra, o lugar de habitação, por um lado, e, por outro, as multidões que habitam o céu e a terra. Zapletal apresenta, assim, uma distinção entre *produetio regionum* e uma *produetio exercituum.* A primeira ocorre nos primeiros três dias, a segunda nos outros três. Sol, Lua e estrelas são as multidões (exércitos) do céu; peixes e aves são as multidões da água e do ar; os animais e o homem são as multidões da terra. Por essa razão, a criação das plantas acontece no terceiro dia - as plantas pertencem não às multidões (exércitos) da terra, mas à terra como lugar de habitação e são a condição necessária para a vida dos animais e do homem.

[10] J. D. van der Waals, "Het Zeeman-verschijnsel", *De Gids 67* (março de 1903): 493-512.

Embora a alternância de dia e noite seja necessária somente para animais e seres humanos, a luz também cumpre uma exigência do mundo das plantas. Além disso, ela dá forma e cor a todas as coisas. No segundo dia, foi feita uma separação entre o firmamento - o céu e as nuvens, que, em sua aparência aos nossos olhos, geralmente é apresentado como uma tenda (SI 104.2), uma cortina (Is 40.22), um pavimento de safira (Êx 24.10; Ez 1.22), um espelho fundido (Jó 37.18), um telhado ou abóbada sobre a terra (Gn 7.11; Dt 11.17; 28.12; SI 78.23; [Ml 3.10;] *etc.)*[n] - uma separação entre o firmamento e a terra com suas águas (SI 24.2; 136.6). A obra de separação e demarcação começou no primeiro dia e continuou no segundo. A distinção entre luz e trevas, dia e noite, agora se torna subserviente à separação de céu e terra, do ar e das nuvens acima, e da terra e água abaixo. No fim do segundo dia, não lemos que Deus viu que tudo era bom. Dessa omissão, alguns leitores concluíram que o número dois era agourento ou que o inferno foi criado nesse dia, mas a razão é, provavelmente, que a obra do segundo dia está muito intimamente ligada à do terceiro dia e só foi completada na separação das águas. A aprovação divina acontece no fim do terceiro dia, pois, nesse dia, a separação entre a terra e a água, a terra seca e o mar, é terminada, e a terra se torna um cosmos com continentes e mares, montanhas e vales, campos e rios. Sem dúvida, todas essas formações ocorreram sob o impacto do colossal processo mecânico e químico inerente à natureza. Esses processos surgiram pela palavra e poder divino e pela animação do Espírito e deram à terra sua forma e aparência cósmica. A partir desse ponto, também outras forças, isto é, as orgânicas, apareceram. A terra ainda é nua e sem traços característicos. Por essa razão, esse dia só termina quando a terra é vestida de verde com vegetação, que é dividida em dois tipos, ervas e árvores, cada uma das quais tendo semente própria e, assim, propagando-se. Esse mundo de vegetação podia ficar sem o Sol, mas não sem luz.

Mas isso não é verdade sobre o mundo animal e humano. Antes de serem criados, o quarto dia tinha de vir, e o Sol, a Lua e as estrelas tinham de ficar prontos. Isso não implica que as massas dc água da qual os planetas são compostos foram, só então, chamadas à existência, mas apenas que todos esses planetas se tornaram, desse dia em diante, aquilo que deveriam ser para a terra. Juntos, eles assumiriam, para a terra, um papel de luz e seriam sinais de vento e chuva, de eventos e juízos. Eles serviriam para regular as estações para a agricultura, para a fabricação de embarcações, dias de festa, a vida humana e animal, e, finalmente, forneceriam uma base para o cálculo de dias, meses e anos. O quarto dia, portanto, relata o aparecimento de céus estrelados em relação à terra. Daí em diante, dia e noite são regulados pelo sol; a terra se torna uma parte integrada do universo; ela é posicionada em harmonia com todos os outros planetas. Agora, a terra foi preparada como a morada permanente de seres vivos animados, de animais e seres humanos.

[11] J. D. van der Waals, "Het Zeeman-verschijnsel", *De Gids 67* (março de 1903): 493-512.

No quinto dia, por uma palavra divina de poder, as próprias águas produzem todos os animais aquáticos e o céu fica cheio de uma variedade de espécies de aves. De ambos os tipos de animais, são criadas grandes quantidades de todos os tipos. Depois, no sexto dia, segue-se a criação de animais terrestres, que, ao comando de Deus, são produzidos a partir da terra - especificamente em três tipos: animais selvagens, animais domésticos e répteis. E, finalmente, acontece também a criação da humanidade, que, depois de uma deliberação específica de Deus, foi formada da terra quanto ao corpo, e a alma foi criada diretamente por Deus. Assim, toda a criação foi terminada. "Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (Gn 1.31). Ele teve grande prazer em sua própria obra e, por essa razão, descansou no sétimo dia. Esse descanso é uma conseqüência da satisfação e do prazer de Deus com suas obras, que estão agora completas como obras de criação. Ao mesmo tempo, isso é um ato de bênção e santificação do sétimo dia, de modo que a criação, em sua existência continuada no sétimo dia, tendo sido abençoada com todos os tipos de forças consagradas por Deus ao seu serviço e honra, desenvolveria-se, daí em diante, sob o cuidado providencial do Senhor e cumpriria seu destino.

[271] A teologia cristã sempre tratou esse período de seis dias com afeição especial. A literatura sobre o assunto é surpreendentemente rica, mas foi quase exaustivamente processada na obra de Zõckler sobre a história das relações entre teologia e ciência natural.[12] A interpretação cristã mais antiga do período de seis dias foi preservada no segundo livro de Teófilo *AdAutolycum* (c. 9-38). Ele também é mais ou menos exaustivamente discutido na obra de Tertuliano e Orígenes, mas especialmente por Basílio, Gregório de Nissa e João Damasceno no Oriente,[13] e, no Ocidente, por Lactâncio, Ambrósio e Agostinho.[14] Essas obras foram utilizadas por Isidoro, Beda, Alcuin e outros e continuaram servindo como a base para a discussão do período de seis dias no escolasticismo por Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura a outros.

A mesma cosmovisão e a mesma interpretação do período de seis dias, tanto na teologia católica romana quanto na teologia protestante, é mantida depois da Reforma. Do lado do Catolicismo, os tratados mais importantes são os de Cajetan, em seu comentário sobre Gênesis; Eugubino, em seu *Cosmopoeia* (1535); Catharinus, em seu comentário sobre os cinco primeiros capítulos de Gênesis; Pererius, em sua obra de quatro partes sobre o primeiro livro de Moisés; Lapide, em seu famoso comentário; Molina, em seu tratado *De opere sex dierum;* Suárez, em seu comentário sobre a primeira parte da *Summa;* Petavius, Becanus e outros. Do lado do Luteranismo, os seguintes merecem

[12] O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie undNaturwissenschaft mil besonderer Rücksicht auf Schõpfungsgeschichte,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879); cf. *Idem,* "Schõpfung und Erhaltung der Welt" *PRE*[3], XVII, 681-704.

[13] Tertuliano, *Against Hermógenes,* 19ss.; Orígenes, em sua homilia sobre o Hexameron, no início de suas dezessete homilias sobre Gênesis; Basílio, *On lhe Hexaemeron Horn.,* IX; Gregório de Nissa, *Apology in Hexaemeron;* João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* 11.

[14] Lactâncio, *The Divine Institutes,* II, 8-12; Ambrósio, *Hexaemeron,* VI; Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* 1, XII; *idem, City of God,* XI, 4; *idem, Confessions,* XI-XII.

ser relacionados: o comentário de Lutero sobre Gênesis, as anotações de Melanchthon sobre Gênesis 1-6, e as discussões de Chemnitz, Quenstedt, Hollaz e outros em suas obras de teologia sistemática. Ainda mais rica é a literatura produzida sobre esse assunto pelos eruditos reformados. Esse material é examinado nos comentários de Calvino, Zwínglio, Oecolampad, Musculus, Martyr, Piscator, [Ludovico] de Dieu, Cocceius e outros; em obras de teologia dogmática, como as de Polanus, Gomarus, Heidegger, Mastricht, Maresius e De Moor; mas, além dos comentários e das reflexões sistemáticas, numerosos tratados separados são dedicados ao assunto, como os de Capito, Danaeus, Voetius, Rivet, Hottinger e assim por diante.[15]

Todas essas obras surgem a partir de uma cosmovisão aristotélico-ptolemaica. A terra está parada no centro do universo; todas as estrelas e toda a expansão do céu giram ao redor dela. Os autores não podiam imaginar essas estrelas movendo-se livremente no espaço, mas retrataram cada estrela como estando fixa em uma esfera particular. Eles, portanto, tinham de admitir a existência de muitas esferas celestiais quando observavam estrelas de movimento e tempo rotacional diferentes. Para eles, não eram as estrelas, mas as esferas que se moviam, levando suas estrelas consigo. A abóbada celeste então consistia de um sistema de oito ou mais esferas concêntricas rijamente encaixadas. A esfera mais externa é a das estrelas fixas, o "primeiro céu", como Aristóteles o chamou. A terra era retratada como uma pequena bola ou um disco cercado de água. Apenas uns poucos autores admitiam que pudessem existir antípodas e que havia terra também do outro lado do oceano. Via de regra, ambas as posições foram rejeitadas.

É claro que essa cosmovisão ptolemaica também influenciou a exegese do período de seis dias. A esse respeito, podem-se discernir claramente duas escolas de pensamento. Uma rejeita o caráter temporal dos seis dias, pois a maior parte atribui significado visionário a eles, interpreta todo o mundo como tendo sido criado imediatamente em um só ato e freqüentemente chega a uma variedade de interpretações alegóricas. Ela já foi representada por Filo e, mais tarde, na igreja cristã, por Clemente, Orígenes, Atanásio, Agostinho, Erigena, Abelardo, Cajetan, Canus, Gonzáles e outros, e também por Moisés Maimônides.[16] A outra escola adere ao sentido literal da narrativa da criação, incluindo os seis dias. Ela foi seguida por Tertuliano, Basílio, Gregório de Nissa, Ephraem, João Damasceno. Posteriormente ela alcançou predomínio quase exclusivo no escolasticismo, na teologia católica e também na teologia protestante, embora a exegese alternativa de Agostinho fosse consistentemente discutida com respeito e nunca tenha sido considerada herética.[17]

Apesar dessa importante divergência em exegese, havia perfeita harmonia em matéria de cosmovisão. O sistema ptolemaico permaneceu firme até os tem-

[15] Além de O. Zückler, veja também J. G. Walch, *Bibliolheca theologica selecta.* 4 vols. (Jena: Croecker, 1757-1765), T, 242; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 93.

[16] M. Maimônides, *Moreh Nevukhim* (Warsaw: Goldman, 1872), II, 30.

[17] P. Lombardo, *Sentences,* II, dist. 15, 5; T. de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 74, art. 2.

pos modernos, muito tempo depois de Copérnico ter entrado em cena com sua explicação do movimento dos corpos celestiais. Definitivamente não eram a igreja e a ortodoxia, como tais, que se opunham à nova cosmovisão, como as pessoas gostam de dizer.[18] Em vez disso, foi o aristotelismo que, em cada área, tanto na ciência quanto na religião, na arte e na igreja, tentava se manter diante da modernidade.[19] Essa é a razão pela qual a igreja cristã e a teologia cristã, embora hoje tenham trocado a hipótese ptolemaica pela copernicana, continuaram a existir até hoje e não estão, de maneira nenhuma, mortas nem mesmo neste século. Isso prova que a igreja e a teologia não estão tão firmemente presas a essas cosmovisões a ponto de ficarem de pé ou caírem com elas. Na verdade, não é óbvio que a hipótese copernicana, se, de fato, explica adequadamente os fenômenos astronômicos, teria dc ser, como tal, rejeitada pela teologia cristã. A Escritura, na verdade, sempre fala geocentricamente e também explica a origem das coisas de um ponto de vista geocêntrico, mas, nesse caso, ela usa a mesma linguagem da experiência diária comum, como a que ainda usamos hoje, muito embora tenhamos um retrato muito diferente do movimento dos corpos celestiais daquele que geralmente prevalecia na época em que os livros da Bíblia foram escritos. Também se pode admitir honestamente que os escritores da Bíblia não tinham outra cosmovisão além daquela que era universalmente aceita em sua época. Há uma diferença, afinal, entre autoridade histórica *{auctoritas historiae:* "descritiva") e autoridade normativa (•*auctoritas normae:* "prescritiva").[20] Pela perspectiva dessa linguagem empregada pela Escritura, podemos explicar como os milagres narrados em Josué 10.12, 13; 2Reis 20.9-11; Isaías 38.8 são descritos em termos de o sol ficar parado e sua sombra voltar no relógio de sol. Isso não significa que o milagre consistiu objetivamente na "parada do sol" e no "retrocesso" de sua sombra. O milagre pode ser, e de fato foi, interpretado de várias formas pelos estudiosos[21] que não fizeram sua exegese de modo racionalista até que caíram no esquecimento. Ainda hoje descrevemos os mesmos fenômenos do mesmo modo: a Escritura registra o milagre como fato, não nos diz como ele aconteceu.

Mas devemos afirmar a questão em termos mais fortes: mesmo que, em um sentido astronômico, a terra não seja central para nós, ela é definitivamente central em um sentido religioso e ético, e, assim, é central para todas as pessoas sem distinção e não há o que a ciência possa fazer sobre isso. O ser humano, em certo sentido, é a mais fraca das criaturas. O poder da natureza e o poder de

[18] Cf., *e.g.,* J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (Nova York: D. Appleton, 1897).

[19] E. Dennert, *Die Religion der Naturforscher,* 4ª. ed. (Berlim: Berliner Stadtmission, 1901), 13; R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen, 2".* ed. (Stuttgart: Kielmann, 1906), 38-42 (TI: *The Scientific Creed of a Theologian*, trad. J. W. Stoughton, da 2ª. ed. alemã [Nova York: A. C. Armstrong, 1906]).

[20] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogniatics,* I, 459 (N°. 120).

[21] F. W. J. Dilloo, *Das Wunder an den Stufen des Achas* (Amsterdã: Hõveker, 1885); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen tot Bevest. der Oud-Tesí. Geschiedenis,* trad. C. Oranje (Roterdã: D. A. Daamen, 1907), 63ss. (TI: *Scientific Confirmations of Old Testament History* [Oberlin: O. Bibliotheca Sacra, 1906]).

muitos animais são maiores que o dele. No entanto, a humanidade é rainha na terra, a coroa da criação. O ser humano pode ser frágil como um caniço, mas é "um caniço *pensante (roseau pensant)*" [Pascal]. A terra pode ser milhares de vezes menor do que outros planetas, mas, em um sentido ético, ela continua sendo o centro do universo. Ela é o único planeta adequado para ser a morada dos seres mais nobres.[22] Aqui o reino de Deus foi estabelecido; aqui a luta entre a luz e as trevas está sendo travada; aqui, na igreja, Deus está preparando para si uma morada eterna. A partir da terra, portanto, continuaremos a procurar de onde, tanto em um sentido físico quanto em um sentido ético, vêm a chuva, os raios do sol, sem imaginar que estamos, assim, determinando o lugar do céu em um sentido astronômico ou conhecendo sua localização precisa no universo. Dizer, porém, que a investigação científica privou Deus e os anjos do lugar de sua morada é absurdamente superficial. Embora Lalande presumisse dizer que havia pesquisado por todo o universo e não havia encontrado Deus, a verdade é que, para nossa visão limitada, o universo, com seus espaços incomensuráveis, ainda é um vasto mistério, e aquele que não encontra Deus em sua presença imediata, em seu coração e em sua consciência, na palavra c na comunidade cristã, também não o encontrará no universo, mesmo que tenha o melhor telescópio que o dinheiro pode comprar.[23]

AS HIPÓTESES DAS CIÊNCIAS NATURAIS

[272] A teologia cristã, então, não tem objeções à cosmovisão copernicana. A situação é muito diferente, porém, com as hipóteses aceitas hoje pela ciência com respeito à gênese do sistema solar e da terra. Com respeito à primeira, Kant e Laplacc apresentaram a hipótese de que nosso sistema solar, e até mesmo todo o universo, era, originalmente, uma vasta bolha de caos gasoso, caracterizada por uma temperatura extremamente alta e girando sobre seu próprio eixo do oeste para o leste. Essa rotação acontecia com tanta força que partes dessa massa gasosa se separaram e, como continuaram a se mover na mesma direção, tomaram uma forma esférica.[24]

Devemos observar, antes de tudo, que essa hipótese, por mais deisticamente que tenha sido concebida, não foi, absolutamente, elaborada por Kant para eliminar Deus. Era sua opinião, porém, que essa condição caótica de toda matéria

[22] Cf. Alfred R. Wallace, *Man ŝ P/ace in the Universe* (Nova York: McClure, Phillips, 1903).

[23] J. H. A. Ebrard, *Der Glaube an die heilige Schrifl und die Ergebnisse der Naturforschung* (Kõnigsbcrg: n. p., 1851); Paul Wigand, *Die Erde, der Mitielpunkt der Welt,* caderno 144 (vol. 19, caderno 8) de *Zeilfragen des christlichen Vo/kslebens* (Stuttgait: Belser, 1894); H. Schell *(Der Goltesglaube und die Nalurwissenschafilliche Weherkenntnis,* 2ª. ed. [Bamberg: Schmidt, 1904]), escreve: "Como resultado da cosmovisão copernicana, o mundo se tornou pequeno, mas não o homem, pois, enquanto a magnitude da terra consiste em sua materialidade maciça, a da humanidade consiste em seu *espírito*" (p. 12); também R. Schmid, *Das naturwissenschafüiche Glaubensbekenntnis eines Theologen,* 42 *[Scientific Creed].*

[24] E. Haeckel, *Naturliche Schòpfiings-Geschichte,* 5ª. ed. (1874), 285ss. (9ª. ed. [Berlim: G. Rcimer, 1898]); *idem, The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century,* trad. Joseph McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 239-40; L. Büchner, *Kraft und Stoff,* 17 A (1888), 130ss. (TI: *Force and Matter,* 4". ed., trad. da 15ª. ed. alemã [Nova York: P. Eckler, 1891]); F. Pfaff, *Schõpjungsgeschichte,* 3ª. ed. (Heidelberg: C. Winter, 1881), 190ss.; O. Liebmann, *ZurAnalysis der Wirklichkeit,* 3ª. ed. (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900), 389ss.

era o estado mais elementar que podia fluir do nada e que esse material era todo de tal maneira formado por Deus como a primeira causa que, por meio de forças imanentes e de acordo com leis estabelecidas, puderam produzir o presente sistema mundial sem qualquer intervenção miraculosa de Deus. Mas, em nossa opinião, essa hipótese é insuficiente para explicar a origem do universo, do movimento e dos seres orgânicos. Em geral, precisa ser dito que, por mais primitivo e caótico que o primeiro estado de toda matéria possa ser imaginado e por mais que muitos milhões de anos possam ser projetados para trás, isso não oferece descanso para nosso pensamento. *Ou* temos de reconhecer, com Kant, que esse estado original da criação depende, em sua totalidade, imediatamente de Deus e se origina do nada, *ou* teremos de interpretar esse estado caótico não apenas como o princípio deste sistema mundial, mas também como o fim e a destruição de um mundo anterior, e isso *ad infinitum,* e, dessa maneira, *eternizar* a matéria e o movimento.[25] Além disso, essa hipótese está aberta a muitas objeções e não explica os fenômenos. Essa necessidade não será totalmente discutida aqui: podemos, por exemplo, examinar a objeção de que também existem corpos celestiais que fazem um movimento retrógrado e não giram do oeste para o leste, mas do leste para o oeste. As objeções acima são tão pesadas, porém, que até mesmo Haeckel as reconhece. Queremos salientar que, dada essa nebulosa gasosa e dado o movimento mecânico, essa hipótese de nenhum modo é capaz de explicar este sistema mundial. O movimento e a matéria em si não são suficientes para isso. Tem de haver direção nesse movimento e, juntamente com a matéria, tem de haver algo mais para explicar o mundo de fenômenos espirituais e mentais. Por que nosso sistema mundial, que sempre exibe ordem e harmonia e implodiria ou entraria em colapso pelo mínimo desvio dessa ordem, surge dessa massa nebulosa? Como pode um movimento inconsciente e despropositado de átomos resultar na formação do universo? A possibilidade de que esse todo ordenado se origine desse estado caótico é altamente improvável e, na verdade, quase impossível. "É tão simplório considerar a criação como uma excentricidade divertida do acaso quanto explicar uma sinfonia de Beethoven a partir de símbolos e pontos que apareceram acidentalmente em um pedaço de papel."[26]

Acrescente-se ainda que essa hipótese, mesmo que explicasse os fenômenos, seria apenas uma hipótese. Que conclusão podemos extrair, para a realidade, a partir de uma possibilidade? As conseqüências não validam o movimento da possibilidade para a existência *{a posse ad esse non valet consequentiá).* Que prova pode ser apresentada de que o sistema mundial não apenas *podia* ter se *originado,* mas realmente *se originou* dessa forma? Há uma grande diferença entre uma suposição lógica e um estado real que pode ter existido. Quando a ciência natural investiga os fenômenos, ela tenta levá-los à sua forma mais

[25] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 8ª. ed. (Leipzig: Baedekker, 1908), II, 522; D. F. Slrauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), 225; Büchner, *Kraft ind Stoff* 133 *[Force and Matter]*; Haeckel, *Riddle of the Universe,* 249-50.

[26] Oswald Heer, segundo E. Dennert, *Moses oder Darwin?* 2ª. ed. (Stuttgart: Kiclman, 1907), 50.

simples. Conseqüentemente, ela finalmente admite a existência de elementos primitivos e simples, como átomos, dinamismos, energias, éter, caos e assim por diante. Mas essas são suposições lógicas às quais ela chega. A idéia de que esses átomos um dia existiram como átomos puros em um estado primordial, um estado que se seguiu ao estado do nada, não pode ser provada por essas suposições. Assim como os elementos originais das coisas (átomos, dinamismos, mônades), os estados primordiais que os cientistas apresentam como tendo precedido o processo de transformação são nada além de imagens formadas por síntese mental, não realidade. Seu *status* é como o estado não-religioso que é normalmente admitido na pesquisa sobre a origem da religião, ou como o estado natural de Rousseau, do qual, por meio de um contrato social, supõe-se que o estado tenha se originado. Talvez essa hipótese possa ser de alguma utilidade como imagem mental, mas isso ainda não faz dela uma explicação real da realidade existente.

Aquilo que nenhuma ciência natural é capaz de nos ensinar, finalmente, nos é dado pela revelação, que também é confirmada pela tradição de todos os povos. Ela nos ensina que aprouve a Deus, ao formar o mundo, partir do imperfeito para o perfeito, do simples para o complexo, do inferior para o superior. Há um elemento de verdade na teoria da evolução que é reconhecido na Escritura, como Gênesis 1.2 mostra claramente. Mas ali o estado de criação é real, não há caos no verdadeiro sentido, nem *hylê* no sentido aristotélico, nem matéria primai sem forma, nem quantidade inconcebível de átomos puros, mas um estado cósmico sem forma que existiu por algum tempo, sobre o qual o Espírito de Deus se movia e sobre o qual esse Espírito se postou. Isso não significa simplesmente, como muitos apologetas cristãos, adotar a hipótese Kant-Laplace sem qualquer forma de crítica e ser grato por eles a terem tão lindamente encaixado em Gênesis 1.2. A verdade é que a Escritura nos conta a história de um estado real, enquanto a ciência natural nos oferece suposições que não são cientificamente sustentáveis.[27]

Em anos recentes, essa hipótese, conseqüentemente, foi abandonada por muitos cientistas e modificada para a hipótese do "meteorito" de Lockyer. Por isso, George Howard Darwin, filho do famoso naturalista [Charles Darwin], em um encontro da Associação Britânica, realizada em Johannesburgo, em 30 de agosto de 1905, deu uma palestra na qual relatou os resultados de seus estudos sobre a chamada teoria nebular da origem do mundo e expressou suas sérias dúvidas sobre a exatidão dessa teoria. A principal "evidência" dessa teoria era a

[27] F, Pfaff, *Schòpfungsgeschichle* (Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1877), 73 Iss.; H. Ulrici, *Goíí and die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), 334-53; F. H. Reusch, *Nature and the Bible,* trad. Kathleen Lyttelton, da 4ª. ed. alemã, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1886), II, 31; T. Pesch, *Diegrossen Weltrâtsel,* 2ª. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1892), II, 326-52; G. Braun, "Die Kant-Laplachesche Weltbildungstheorie", *NeueKirchliche Zeitschrift* 3 (setembro de 1892): 672-704; E. G. Steude, *Christentum und Naturwissenschâft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), 142ss.; P. Schanz, *Überneue Versuche der Apologetik gegenüber dem Natural, undSpiritual.* (Regensburg: Nat. Verl-Anst., 1897), 21 lss.; C. Gutberlet, *Der mechanische Monismus* (Paderborn: F. Schöningh, 1893), 28ss.; W. Hahn, *Die Entstehung der Weltkörper* (Regensburg: Pustet, 1895), 6ss.; A. Dippe, *Naturphilosophie* (Munique: C. II. Beck, O. Beck, 1907), 238; W. H. Nieuwhuis, *Twee Vragen des Tijds* (Kampen: Kok, 1907), 73.

observação de que todos os planetas, grandes e pequenos, moviam-se na mesma direção em torno do sol e de seus satélites. No entanto, em anos recentes, os astrônomos descobriram um satélite de Júpiter e um novo satélite de Saturno cujo movimento não é correspondente ao de seus planetas. Também há dúvidas quanto a uma das duas luas de Júpiter recentemente descobertas estar se movendo na mesma direção da outra. Mas, mesmo que se aceitem os postulados de Laplace, há razões matemáticas para duvidar se, a partir do estado primordial postulado, tinha de surgir um sistema de planetas e satélites, em vez de um cinturão de asteróides ou até mesmo corpos celestiais menores. George Darwin está, portanto, tentando substituir a hipótese Kant-Laplace por outra. Se imaginarmos um planeta girando ao redor do sol c inserirmos nesse sistema uma série de corpos meteóricos menores, então esses meteoros (admitindo que eles são tão pequenos que sua atração gravitacional mútua pode ser desprezada) descreverão cursos extraordinariamente complicados. Mas, depois de um período mais longo ou mais curto, a maioria deles será atraída pelo sol ou por um planeta, e apenas uns poucos, que desde o início encontraram condições mais favoráveis de velocidade e de direção, preservarão sua existência original independente e aumentarão de tamanho. Portanto, se aceitarmos um sol e um planeta já existentes, a teoria de Darwin só precisa de uma quantidade suficiente de matéria meteórica para explicar o presente sistema solar. Mas a teoria nada diz sobre a origem do sol e do primeiro planeta.[28]

A FORMAÇÃO DA TERRA

[273] Uma diferença semelhante à encontrada com relação à formação de nosso sistema solar ocorre também com relação à história do desenvolvimento da Terra. A geologia, baseando-se nos estratos da crosta terrestre e nos fósseis de plantas, animais e seres humanos encontrados nesses estratos, formulou uma hipótese sobre os diferentes períodos do desenvolvimento da Terra. De acordo com essa hipótese, o período mais antigo é o azóico,[29] ou da formação primeva, no qual especialmente os tipos eruptivos de rocha foram formados e nenhum vestígio de vida orgânica é encontrado. Depois se seguiu a era paleozóica ou a de formação primária, na qual, além dos vários tipos de rocha, especialmente também a hulha foi formada, e até mesmo plantas do tipo mais simples e todas as classes de animais, exceto aves e mamíferos, são encontradas. Em terceiro lugar, temos a era mesozóica ou a de formação secundária, na qual ocorreu a formação de pedra calcária (entre outras coisas) e diferentes tipos de animal,

[28] *Handelsblad,* 17 de novembro de 1905. A palestra de Darwin, intitulada "Cosmic Evolution", foi incluída em *Welemchappelijke Bladen* (junho de 1906): 406-34; Uma opinião semelhante foi expressa por Fr. Ratzel, em E. Dennert, *Glauben und Wissert* (setembro de 1906): 304; e por Riem, *Glauben und Wissert* (1905): 228; cf. também E. Dennert, *Dia Weltanschauung des Modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907), 64; R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis,* 49, 50 *[Scientific Creed]*; Stölze, "Newtons Kosmogonic", *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907): 54.

[29] Nota do tradutor: o termo "azóico" não é mais usado hoje. Ele é grosseiramente equivalente à antiga era pré-cambriana. Cf. o verbete "Geologic Time" cm um dicionário de inglês.

inclusive os primeiros animais ovíparos e mamíferos, são encontrados. A era seguinte é a terciária ou cenozóica, que vai da formação da pedra calcária até a era do gelo [era glacial pleistocena] e, além de plantas, animais terrestres e animais de água doce, testemunhou especialmente o surgimento de predadores e muitos dos mamíferos hoje extintos. De acordo com alguns estudiosos,[30] no período terciário, os seres humanos já viviam lado a lado com esses animais, mas, de acordo com a maioria, os humanos só entraram em cena no fim dessa era, depois da era do gelo, no período quaternário.[31] Não há dúvida de que essa teoria de períodos geológicos está muito mais firmemente fundamentada do que a hipótese de Kant. Ela está baseada em dados produzidos pelo estudo dos estratos da crosta terrestre. Aqui, portanto, o conflito entre revelação c ciência tem um caráter muito mais sério. Em muitos pontos há diferença e contradição, antes de tudo, quanto ao *tempo* e, segundo, quanto à *ordem* [seqüência] na qual as várias criaturas surgiram.

Quanto ao *tempo*, a diferença é muito notável. Sabemos que a cronologia da Septuaginta (LXX) difere substancialmente da cronologia do texto hebraico. Os pais da igreja, que freqüentemente seguiam a tradução grega, calcularam o tempo entre a criação do mundo e a conquista de Roma pelos godos em 5.611 anos.[32] Em tempos posteriores, especialmente depois da Reforma, os estudiosos deram preferência à cronologia do texto hebraico e, com base nela, calcularam que a criação do mundo aconteceu em 3950 a.C. (Scaliger), 3984 (Kepler, Petavius), 3943 (Bengel) ou 4004 (Usher). Os judeus costumeiramente contam o ano 5689.[33] Mas alguns tentaram um cálculo ainda mais preciso. Houve séria controvérsia quanto à criação ter acontecido na primavera ou no outono do ano. A primavera era a opinião de Cirilo, Basílio, Beda, Cajetan, Molina, Lapide, Lutero, Melanchthon, Gerhard, Alsted, Polanus, G. J. Vossius e OLitros; o outono foi defendido por Petavius, Calvisius, Calov, Danaeus, Zanchius, Voctius, Maresius, Heidegger e Turretin, entre outros. Às vezes a data era determinada ainda mais exatamente: em 25 de março ou 26 de outubro.[34] Em contraste, os geólogos e cientistas naturais de nossa época fazem cálculos baseados na rotação da terra em relação ao achatamento de seus pólos, na pequena queda constante na temperatura da superfície da terra, na formação dos deltas do Nilo e do Mississipi,

[30] For exemplo, H. Burmeister, *Geschichte der Schöpfung, T.* ed. (Leipzig: C. G. Giebel, 1872), 612; L. Reinhardt, *Der Mensch zur Eiszeit in Europa undseine Kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit* (Munique: Ernst Reinhardt, 1913), lss.

[31] F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte,* 485ss.; Ulrici, *Gott und die Natur,* 353ss.; Reusch, *Nature and Bible,* I, 265ss.; K. A. von Zittel, *Aus der Urzeit,* 2ª. ed. (Munique: R. Oldenbourg, 1875), 537.

[32] Agostinho, *Cit)> of God*, XII, 10.

[33] O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870), 289ss.; P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts nach der heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte* (Freiburg i. B.: Herder, 1896), lss.

[K] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 587; K. R. Ilagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1888), nota 630. Um paralelo eom essa credulidade nos tempos modernos ocorre em Sigmund Wellisch, que, em seu *Das Alter der Welt und des Menschen* (Viena: Hartleben, 1899), nos assegura de que a Terra tem 9.108.300 anos, a Lua tem 8.824.500, o homem, em seu estado animal, 1.028.000 e, como ser cultural, 66.000 anos; cf. *Der Beweis des Glaubens* (maio de 1900): 164.

na formação dos estratos da terra, nos vários tipos de rocha, especialmente a hulha, e assim por diante. Os números aceitos para a idade da terra são fabulosos - como entre alguns povos pagãos: Cotta fala de um espaço ilimitado de tempo, Lyell, de 560 milhões de anos, Klein, de 2.000 milhões, Helmholtz, de 80 milhões, e até mesmo Pfaff de, pelo menos, 20 milhões de anos.[35]

Em segundo lugar, porém, há também uma diferença muito grande entre o relato da criação em Gênesis e a opinião de muitos estudiosos com respeito à *ordem* na qual os seres criados se originaram. Para mencionar uns poucos pontos: de acordo com a Escritura, a luz foi criada no primeiro dia, mas nosso sistema solar só veio à existência no quarto dia, depois que a terra foi preparada no segundo e no terceiro dias e coberta com exuberante vegetação. De acordo com os geólogos, porém, a ordem é exatamente a inversa. De acordo com Gênesis, o reino vegetal foi criado no terceiro dia, mas os animais só foram criados no quinto; a geologia, porém, nos diz que, na era primária ou paleozóica, os animais inferiores e também os peixes apareceram. Gênesis relata que todos os animais aquáticos e todas as aves foram criados no quinto dia, e todos os animais e os seres humanos foram criados no sexto dia, mas, de acordo com a geologia, certos mamíferos apareceram já na era secundária ou mesozóica. Portanto, em muitos pontos importantes há claras diferenças entre a Escritura e a ciência.

HARMONIZANDO CIÊNCIA COM ESCRITURA

[274] Naturalmente, várias tentativas de reconciliação foram feitas. Há, antes de tudo, a teoria *ideal*, assim chamada porque só se mantém fiel à idéia, e não à letra do relato da criação. Ela não interpreta Gênesis 1 como um relato histórico, mas como uma descrição poética dos atos criadores de Deus. Os seis dias não são vistos como períodos cronologicamente ordenados de maior ou menor duração, mas apenas como diferentes perspectivas das quais o mundo criado pode ser visto de cada vez para dar ao limitado olho humano uma melhor visão geral do todo. É, portanto, deixada completamente à geologia a tarefa de determinar o tempo, o modo e a ordem da origem dos diferentes períodos. Pode-se reconhecer que essa teoria tem seu precursor na exegese alegórica que, desde tempos antigos, foi seguida na igreja cristã com respeito a Gênesis 1. Seguindo o exemplo de Filo e recorrendo a Siraque 18.1 ("Deus criou todas as coisas *ao mesmo tempo" [ikoinê*, "juntas"; NRSV: "todo o universo"]), Orígenes, Agostinho e muitos outros ensinaram que Deus criou todas as coisas ao mesmo tempo. Os seis dias não são realmente períodos sucessivos, mas se referem apenas à conexão causal e à ordem lógica dos seres criados, descrevendo como, em estágios sucessivos, os anjos obtiveram conhecimento de toda a criação. E até mesmo entre aqueles que se apegam ao sentido literal do relato da criação, a alegoria

[35] F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte,* 640-66; *idem*, "Das Alter der Erde", in *Zeitfragen des chrisllichen Volkslebens,* VII; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd- und Vólkerkunde,* 5ª. ed., 3 vols. (Leipzig: Dunckcr & Humblot, 1877-1879), 42-52; E. Haeckel, Natürliche *Schöpfungsgeschichte* (Berlim: G. Reimer, 1889), 340ss. (TI: *TheHistory of Creation, or The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes*, trad. Ray Lankester [Londres: Henry S. King, 1876]).

ainda desempenha um papel importante. Caos, luz, o termo "um dia" em vez do primeiro dia, a ausência da aprovação divina no fim do segundo dia, paraíso, a criação de Eva e assim por diante - tudo deu origem a espiritualizações engenhosas. Semelhantes interpretações alegorizantes, mitologizantes e racionalizantes do relato da criação floresceram especialmente depois do despertar das ciências naturais e foram aplicadas por Hobbes, Spinoza, Beverland, Burnet, Bekker, Tindal, Edelmann, J. L. Schmidt, Rerimarus e outros. Herder considerou Gênesis 1 como um esplêndido poema da humanidade mais antiga, que, partindo do primeiro dia, louvava as glórias da semana de sete dias.[36] A filosofia e a teologia modernas foram mais adiante nesse caminho, rejeitando até mesmo o conceito de criação juntamente com o relato da criação e considerando Gênesis 1 como um mito que, na melhor das hipóteses, tem um núcleo religioso. Os teólogos cristãos não foram tão longe, mas, tentando conciliar religião e ciência, freqüentemente retornaram à concepção ideal de Agostinho e abandonaram a interpretação literal c histórica de Gênesis 1.[37] Estreitamente relacionada a essa teoria ideal está a teoria *visionária,* que foi composta por Kurtz e posteriormente - depois que outras tentativas de conciliação (veja a seguir) falharam em produzir uma solução satisfatória - assumida por muitos outros. De acordo com essa hipótese, estamos tratando, no relato da criação, com um vivo quadro histórico-profético que Deus mostrou ao primeiro ser humano em uma visão, da mesma maneira em que, mais tarde, foi instruído sobre a criação da mulher em uma visão, que ele passou adiante em uma narrativa regular. Nesse caso, Gênesis 1 não é uma história real, mas "uma profecia que olha para o passado, na forma de uma apresentação visionária" que tem um caráter revelatório porque conduz à história da salvação.[38]

---

[36] J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (Riga: Hartknoch, 1774-1776); Bispo W. Clifford também afirmava que Gênesis é um hino sobre a semana de sete dias; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht,* 88; J. B. Heinrich c C. Gutbcrlct, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 206; cf. a interpretação - que está relacionada à teoria de Clifford - do Prof. De Grijse, in P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones*, II, 239.

[37] F. Michelis, *Entwicklung der beiden ersten Kapitel der Genesis* (Münster: Theissing, 1845) e em vários ensaios em sua revista *Natur und Offenbarung,* 1855ss.; F. Reusch, *Nature and Bible,* I, 348-75; P. Schanz, *Apologie des Christentums,* 3 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1887-1888), 1,293ss. (TI: *A Christian Apology,* trad. Michael F. Glancye Victor J. Schobcl, 4ª. ed. rev. [Ratisbon: F. Puster, 1891]); M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 105ss.; J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 234ss.; H. Lüken, *Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts* (Freiburg i. B.: Herder, 1876); C. Güttler, *Natwforschung undBibel in ihrer Stellung zur Schöpfung* (Freiburg i. B.: Herder, 1877); F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* 7ª. ed. preparada por Eugene Müller, 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1895-1898), III, 206; pertencendo a esta escola, do lado protestante, estão T. Zollmann, *Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen* (Hamburgo: Agentur des Rauhen Hauses, 1869), 52ss.; G. Rielim, *Christentum undNaturwissenschaft,* 2ª. ed. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896); Steude, *Christentum und Naturw issenschaft;* A. Dillmann, *Genesis,* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897); Vuilleumier, "La première page de la Bible", *Revue de théologie et de philosophie* (1896): 362ss.; 393ss.

[38] J. H. Kurtz, *The Bible andAstronomy,* trad. T. D. Simonton, 3ª. ed. (Filadélfia: Lindsay & Blakiston, 1857), 112-17; O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft: Mit besonder Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879); Dennert, *Moses oder Darwin,* 9ss.; F. Hümmelaucr, *Der biblische Schöpfungsbericht ein exegetischer Versuch* (Freiburg i. B.: Herder, 1877); *idem, Nochmals der biblische Schöpfungsbericht* (Freiburg i. B.: Herder, 1898); B. Schafer, *Bibel und Wissenschaft* (Münster: Theissing, 1881); M. Gander, *Naturwissenschaft und Glaube,* Benzigers Naturwissenschaftliche Bibliothek (Nova York: Benziger Bros., 1905), 117.

Uma segunda tentativa de reconciliação é a chamada teoria da *restituição.* Ela tenta harmonizar revelação e ciência da seguinte forma: essa teoria faz uma separação entre Gênesis 1.2 e 1.3 e aí insere todos os eventos e fenômenos que a geologia tem nos mostrado no período anterior ao caos mencionado no versículo 2. Ela não interpreta o *tõhü wãbõhü* como a descrição de um estado puramente negativo, ainda informe, mas como o termo que descreve uma destruição causada pelas grandes catástrofes precedentes. A unidade de seis dias que começa com o verso 3 relata a restauração desse estado de destruição e a preparação da terra como lugar de habitação para a humanidade. Os proponentes dessa teoria crêem que, com ela, podem resolver todo conflito concebível entre a Bíblia e a geologia e, assim, sustentam o significado literal e histórico da obra durante os seis dias da criação.

Enquanto a teoria mencionada primeiramente podia recorrer ao exemplo dos pais da igreja, o aparecimento dessa segunda teoria só ocorreu consideravelmente mais tarde. Os remonstrantes Episcopius c Limborch já haviam estabelecido um longo intervalo entre Gênesis 1.1 e 1.2 para dar lugar à queda dos anjos.[39] No século 18, a teoria da restituição foi defendida por J. G. Rosenmuller, J. D. Michaclis e Rcinhard; os teosofistas Octinger, Hahn, St. Martin, von Baader, Schelling, Fr. von Meyer, Steffens, Schubert, Keerl, Kurtz, Delitzsch e outros, associada à idéia de que a primeira terra, criada em Gênesis 1.1, era realmente a habitação dos anjos e foi catastroficamente arruinada por sua queda.[40] Fora dessa associação teosófica ela também foi aceita por Chambers, Buckland, Cardeal Wisemann e alguns outros, mas encontrou pouca aceitação.[41]

Uma terceira teoria, a chamada teoria *concordista,* procura alcançar a harmonia entre a Escritura e a ciência interpretando os dias de criação como períodos de maior duração. Já no início da história cristã, as exegeses dos seis dias levantavam problemas. O Sol, a Lua e as estrelas só foram criados no quarto dia. Os três dias precedentes, portanto, tinham de ser diferentes dos três dias seguintes. A explicação de Basílio era que Deus realizou os três primeiros dias pela emissão e contração da luz criada no primeiro dia.[42] No entanto, essa explicação não foi satisfatória para todos - não para Agostinho, por exemplo, que às vezes se afastava de sua própria teoria de simultaneidade.[43] Além disso, também havia divergência quanto à obra de cada dia de criação ter sido completada em um só momento ou estendida por todo o curso do dia. Descartes, afinal, tinha dito que as coisas puramente naturais *(res pure naturales)* podiam ter emergido do caos existente sem qualquer ato divino de criação. Isso sugeria a idéia de desenvolvimento natural. Uns poucos teólogos cartesianos, como Wittichius, Allinga e Braun teorizaram que cada obra de criação precisava de um dia inteiro para

[39] S. Episcopius. *Instit. íheol.,* IV, seção 3, 3; P. van Limborch, *Theol. Christ.* (Amsterdã: Wetstein, 1735), II, 19-21.

[40] Cf. abaixo com relação à queda dos anjos.

[41] N. Wisemann, *Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbanmg* (Regensberg: Manz, 1866), 263ss.

[n] D. F. Strauss, *Chr. Glaubenslehre,* I, 621.

[43] Agostinho, *Literal Meaning ofGenesis,* I, *16.*

se completar.[44] Whiston já tinha dito que os dias tinham de ser interpretados como anos, uma teoria adotada também por outros. Mas o pai da teoria concordista é o abade de Jerusalém. Ela foi aceita por cientistas naturais como De Luc, Cuvier, Hugh Miller, Pfaff, e outros; por teólogos como Lange, Delitzsch, Lougemont, Godet, Ebrard, Luthardt, Zõckler e outros[45] e também por católicos, como Heinrich, Palmieri, Simar, Pesch e assim por diante.[46] Muitos estudiosos combinaram essa interpretação com a teoria da restituição e se contentaram em concordar nos essenciais. Hugh Miller, por exemplo, permitiu que o período azóico coincidisse com Gênesis 1.3, o paleozóico com Gênesis 1.6-13, o mesozóico com Gênesis 1.14-23 e o cenozóico com Gênesis 1.24.[47]

Finalmente, a quarta teoria, que às vezes é chamada de teoria *antigeológica,* mantém o sentido literal e histórico de Gênesis 1 e tenta localizar os resultados da geologia, em parte, nos seis dias de criação e, em parte, também, no período entre Adão e Noé, especialmente no tempo do dilúvio. Desde tempos antigos o dilúvio já era considerado muito importante a esse respeito. Os exegetas discutiam sobre um dilúvio parcial *versus* um dilúvio universal - uma questão que sempre esteve em discussão sobre a construção da arca e sobre a altura das águas do dilúvio.[48] No entanto, o dilúvio adquiriu importância geológica apenas depois de Newton. Em 1682, Thomas Burnet publicou sua *Theoria sacra telluris* e, nela, postulou uma grande diferença entre a época anterior e a época posterior ao dilúvio. Para ele, o dilúvio se torna o fim de um velho mundo e o nascimento de um mundo totalmente novo. Ele foi uma tremenda catástrofe que alterou toda a superfície da terra, criou oceanos e montanhas e colocou um fim no suave clima primaveril predominante, na fecundidade exuberante e na extraordinária longevidade das pessoas que viviam antes dessa época. O dilúvio, especialmente, mudou o eixo da Terra, que era, inicialmente, paralelo ao do Sol, de modo que ele ficou posicionado obliquamente em relação à órbita da Terra. Essa teoria totalmente nova - embora tenha sofrido veemente resistência por parte de Spanheim e Leydecker, entre outros - foi minuciosamente desenvolvida por Whiston, Clüver e muitos outros.[49] Perto do fim do século 18, essa teoria diluviana foi sendo abandonada, mas continuou a ser sustentada com honra entre muitos teólogos católicos e protestantes ortodoxos.[50]

---

[44] Cf. C. Vitringa, *Doct. christ.,* II, 95; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 212.

[45] J. Ebrard, *Der Glaube an die hei/ige Schrift;* C. E. Luthardt, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums,* 8ª. ed. (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1878); O. Zõckler, "Schõpfung", *PRE*[2], XIII, 647; Brandt, *Der Beweis des Glaubens* (1876) 339ss.; E. W. Hengstenberg "Biblischen Kosmogonie und kosmogenischen Wissenschaft", *BeMeis des Glaubens* 3 (1867): 400-418; cf. G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen,* 304ss. (Original inglês: *Scientifc Confirmations of Old Testament Hislory* [Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra, 1907]).

[46] J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* V, 234, 256; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-1880), 249; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (Freiburg i. B.: Herder, 1916-1925), III, 40; P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones,* II, 233.

[47] O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie undNaturwissenschaft,* II, 544.

[48] *Ibid.,* II, 122ss.

[49] *Ibid.,* II, 143-92.

[50] C. F. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on Genesis,* vol. 1 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1864-1901); e outros por Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft,* II, 420-82, 288.

Os proponentes dessa tentativa de conciliação continuaram a igualar o dilúvio bíblico à era do gelo da geologia e, assim, acreditavam que o dilúvio foi universal e, portanto, estendeu-se por toda a terra. Em tempos recentes, a maioria dos geólogos e teólogos, tais como Sedgwick, Greenough, Buckland, Hitchcock, Hugh Miller, Barry, Dawson, Diestel, Dillmann, Pfaff, Kurtz, Michelis, Reusch e Guttler[51] acreditam que o dilúvio bíblico foi muito diferente do dilúvio da geologia e, portanto, tinha de ser entendido como parcial. Ele só pode ser chamado de universal porque toda a raça humana pereceu por causa dele, embora esse ponto seja negado por alguns, como Cuvier. Outros também expressaram dúvidas sobre a realidade desse enorme dilúvio, seja ele universal ou parcial, mas tiveram de encarar a questão de os relatos do dilúvio estarem tratando de sagas ou mitos, de a premissa básica ser fato ou idéia. O geólogo vienense Suess acreditava que uma horrenda inundação dos vales do Eufrates e do Tigre constituía o núcleo da narrativa.[52] Embora essa hipótese, a princípio, tenha encontrado ampla aceitação, ela foi fortemente contestada, entre outras coisas, com o argumento de que relatos de dilúvio são encontrados não somente na Babilônia e em Israel, mas também no Egito e em todo o mundo, entre os esquimós, os vários povos das ilhas dos mares do Sul e assim por diante. Essa distribuição da evidência não parecia ser explicada por memórias de um grande dilúvio na Babilônia.[53] Por essa razão, outros começaram a coletar, comparar e organizar os vários relatos do dilúvio[54] e novamente começaram a pensar ou em certo fato histórico, como, por exemplo, um dilúvio na Mongólia,[55] ou em várias inundações em diferentes países,[56] ou em um mito, no qual o nascimento e a ascendência de um deus de luz era narrado.[57] Como fica claro pelo panorama dessa crença, o debate sobre essa importante e difícil questão está muito longe de acabar e os estudos mais recentes parecem argumentar em favor da velha interpretação diluviana. G. F. Wright o considera um desastre na Ásia Central que concluiu uma série de desastres na era do gelo e que, com exceção de Noé e sua família, destruiu os membros da raça humana que ainda estavam ali.[58]

---

[51] Cf. também A. Kuyper, *De Heraut* 929 (13 de outubro de 1895): I; 930 (20 de outubro de 1895): 1; 962 (31 de maio de 1896): 1.

[52] E. Suess, *Die Sintflut* (Leipzig: G. Frcitag, 1883).

[53] Sobre a comparação do relato bíblico com o relato babilónico, pode-se consultar *(inter alia)* as seguintes obras: W. H. Kosters, "De Bijbelsche Zondvloedverhalen met de Babyí. vergeleken", *Theol. Tijdschr.,* II (1885): 161ss., 321ss.; J. S. Nikel, *Genesis undKeilschrift/orschung* (Freiburg i. B.: Herder, 1903), 173ss.; H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie,* 123ss.

[54] R. Andree, *Die Flutsagen, ethnographisch betrachetet* (Braunschweig: F. Vieweg, 1891); F. von Schwarz, *Sintflut und Völkerwanderungen* (Stuttgart: Enke, 1894); H. Usener, *Die Sintflutsagen,* vol. 3 de *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn: Cohen, 1899); M. Winternitz, *Die Flutsagen des Altertums und der Natwyólker* (Viena: 1901).

[55] F. von Schwarz, *Sintflut und Völkenwanderungen.*

[56] M. Winternitz *(Die Flutsagen des Altertums)* também sustentou essa posição, assim como L. von Ranke.

[57] H. Usener, *Die Sintflutsagen;* Winternitz, *Die Flutsagen des Alterthums.*

[58] Cf. ainda L. Diestel, *Die Sintflut und die Flutsagen des Alterthums (*Berlim: Lüderitz, 1871), 2ª. ed. (Berlim: Habel, 1876); F. Reusch, *Bibel und Natur,* 4ª. ed., I, 289ss. (*Nature and Bible):* P. Schanz, *Apologie des Christentums,* I, 341ss. *(A Christian Apology)*\ F. G. Vigouroux, *Les livres saints,* 4 vols. (Paris: A. Roger & F. Chemoviz,

A SEMANA DE SEIS DIAS DA CRIAÇÃO

[275] Essas quatro tentativas de harmonizar Escritura e ciência não são, em todos os aspectos, opostas umas às outras. Até mesmo na teoria ideal antes apresentada há um elemento de verdade. Todos concordam, afinal, que a Escritura não usa a linguagem da ciência, mas a linguagem da experiência diária; que também ao narrar a história da criação, ela assume uma perspectiva geocêntrica e antropocêntrica; e que, a esse respeito, ela não está tentando dar uma lição de geologia ou de qualquer outra ciência, mas também na narrativa da gênese de todas as criaturas continua sendo um livro de religião, revelação e conhecimento de Deus. "Não lemos no evangelho que o Senhor disse: 'Eu vos enviarei um Parácleto que vos ensinará sobre o curso do sol e da lua'. Ele queria fazer cristãos, não matemáticos."[59] "Moisés, acomodando-se a pessoas incultas, usou as coisas que aparecem aos sentidos."[60] "A Escritura, intencionalmente, não trata das coisas que conhecemos na filosofia."[61] Mas quando a Escritura, por sua própria perspectiva, precisamente como um livro de religião, entra em contato com outras ciências e lança sua luz sobre elas, ela não deixa de ser a Palavra de Deus, mas continua sendo essa palavra. Até mesmo quando fala sobre a gênese do céu e da terra, ela não nos apresenta uma saga, um mito ou uma fantasia poética, mas oferece, de acordo com seu próprio intento claro, história, a história que merece crédito e confiança. E por essa razão, a teologia cristã, com apenas umas poucas exceções, continuou a sustentar a interpretação histórica literal do relato da criação.

No entanto, é notável que nem uma só confissão fez um pronunciamento permanente sobre a série de seis dias e que, na teologia, também, uma variedade de interpretações puderam existir lado a lado. Agostinho já incentivava os crentes a não terem muita pressa em considerar uma teoria em conflito com a Escritura, e a entrarem em discussão sobre esses assuntos difíceis somente depois de estudo sério e a não se fazerem ridículos por sua ignorância aos olhos da ciência incrédula.[62] Essa advertência nem sempre foi fielmente guardada no coração pelos teólogos. A geologia, deve-se dizer, pode nos prestar um excelente serviço na interpretação da história da criação. Assim como a cosmovisão copernicana levou a teologia a dar uma interpretação melhor para a "parada" do sol em Josué 10; assim como a assiriologia e a egiptologia formam fontes preciosas de

---

1886-1890), IV, 239; Jürgens, "War die Sintflut eine Erdbebenwelle?" *Stimmen aus Maria-Laach* (1884); H. H. Howorth, *The Mammoth and the Flood* (Londres: S. Low, Marston, Searle, & Rivingon, 1887); R. Girard, *Éludes de géologie biblique,* I (Freiburg: Fragnière, 1893); c. Schmidt, *Das Naturereignis der Sintflut* (Basiléia: B. Schwabe, 1895)/ *0. Zöckler, *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* 3-4 (1894-1895); M. Gander, *Die Sündflut in ihrer Bedeutungfür die F.rdgeschichte* (Münster: Aschendorff, 1896); A. Trissl, *Sündflut oder Gletscher?* (Regensburg: G. J. Manz, 1894); Th. Schneider, *Was ists' mit der Sintflut?* (Wiesbaden, 1903); J. Riem, *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft* (Hamburgo: Rauhe Haus, 1925); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen,* 164, 287 (*Scientiflc Confirmations).*

"Agostinho, *Proceedings against Felix the Manichee,* I, 10.

[60] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 70, art. 4.

[61] J. Alstcd, *Theol.*, I-II, 181; cf. G. Voetius, *Select. Disp.,* V, 131; Hettinger, *Apologie des Christenthums,* III, 196.

[62] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* I, 18-21; cf. T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 68, art. 1.

informação para a interpretação da Escritura e, finalmente, a história freqüentemente nos capacita a entender uma profecia em seu verdadeiro significado - assim também as investigações geológicas e paleontológicas nos ajudam, neste século, a obter uma melhor compreensão do relato da criação. Devemos nos lembrar que a criação e a preparação do céu e da terra são uma obra divina *par excellence*, um milagre no absoluto sentido da palavra, cheio de mistérios e segredos. Gênesis, porém, nos conta a história dessa obra de maneira tão simples e solene que quase parece haver uma contradição entre o fato em si e sua descrição. Por trás de cada palavra do relato da criação está um mundo de maravilhas e poderosos atos de Deus, que a geologia tem colocado diante dos nossos olhos em uma série virtualmente sem fim de fenômenos. Portanto, a Escritura e a teologia nada têm que temer dos *fatos* trazidos à luz pela geologia e paleontologia. O mundo, também, é um livro cujas páginas foram escritas pela poderosa mão de Deus. Os conflitos surgem somente porque ambos os textos, o do livro da Escritura e o do livro da natureza, são geralmente muito mal lidos e pobremente entendidos. A esse respeito, os teólogos não estão isentos de culpa, já que eles freqüentemente condenaram a ciência não em nome da Escritura, mas em nome de suas próprias interpretações incorretas. Os cientistas naturais repetidamente interpretaram os fatos e fenômenos de um modo e em apoio a uma cosmovisão que não era justificada nem pela Escritura nem pela ciência. Pelo tempo de existência, pareceria aconselhável que a geologia - que é uma ciência relativamente jovem e, embora já tenha realizado muito, tem ainda um grande trabalho a realizar - se restringisse a ajuntar material e se abstivesse de formar conclusões e elaborar hipóteses. Ela ainda é incapaz disso e deve ter paciência por um longo tempo antes de ser competente e estar preparada para tanto.

Se essas observações temporárias forem guardadas no coração, eu diria que é provável, em primeiro lugar, que a criação do céu e da terra, cm Gênesis 1.1, tenha precedido a obra dos seis dias nos versículos 3ss, por um período maior ou menor. A teoria da restituição certamente errou quando colocou a queda dos anjos e a devastação da terra cm Gênesis 1.2. Não há nada nesse versículo que apóie essa posição. O texto não diz que a terra *se tornou* sem forma e vazia, mas que ela era assim quando foi criada. O vazio de nenhuma forma implica que a terra tenha sido devastada, mas apenas que, embora já fosse terra, ainda não tinha sido formada, não tinha configuração nem forma. Quanto ao restante, é verdade que a criação do céu e da terra e o estado informe e vazio da terra não podem ser colocados dentro dos limites do primeiro dia. Este só começou e, pela natureza do caso, só podia ter começado com a criação da luz. O primeiro dia não foi formado por uma combinação de trevas originais e subseqüentemente a luz estava criada, mas foi formado pela primeira alternação de tarde e manhã, que começou depois da criação da luz. Um dia, em Gênesis, começa e termina com a tarde.[63] Agostinho, Lombardo, Tomás de Aquino, Petavius e

[63] Cf. C. F. Keil e F Delitzsch. *Comm. on Genesis.*

muitos outros corretamente concluíram que a criação do céu e da terra e o estado *tõhü wãbõhü* da terra ocorreram antes que qualquer dia existisse (*ante omnem diem*).[64] Somente dessa maneira se pode fazer justiça ao fato de que a criação, em Gênesis 1.1, é simplesmente narrada como um fato sem qualquer outra descrição, mas que a preparação da terra (Gn 1.3ss.) é narrada em detalhes. Gênesis 1.1 só afirma que Deus é o Criador de todas as coisas, mas não nos diz que Deus as criou pela palavra e pelo Espírito. É claro que isso não é negado, mas também não é afirmado, nem somos informados em quanto tempo e de que modo Deus criou o céu e a terra, quanto tempo durou o estado informe e vazio da terra. Somente quando começa a obra dos seis dias somos informados também de que a terra é sustentada e tornada frutífera pelo Espírito de Deus (Gn 1.2) e que todas as coisas dentro da terra e sobre ela foram trazidas à existência pela Palavra de Deus (Gn 1.3ss.). Na ordenação e na ornamentação da terra em seis dias, manifesta-se a sabedoria de Deus.[65] Mas mesmo que, com base em Êxodo 20.11 e 31.17, queiramos incluir o relato de Gênesis 1.1, 2 no primeiro dia, isso só teria o resultado de tornar o primeiro dia mais extraordinário. Ele, então, teria começado no momento da criação e, inicialmente, teria sido escuro por um longo tempo e teria começado com uma longa noite (Gn 1.2), uma situação que é difícil de se encaixar em Gênesis 1.3-5.

[276] Algo semelhante é verdadeiro sobre os dias nos quais a terra foi formada e transformada na morada dos seres humanos. Em todas as épocas as pessoas elaboraram opiniões diferentes sobre esse assunto, e Tomás de Aquino corretamente afirma que, nas coisas que não pertencem à necessidade da fé, várias opiniões são permitidas.[66] Agostinho cria que Deus criou todas as coisas simultaneamente em um só instante, de modo que os dias dos quais Gênesis 1 fala nos tomaram conhecida não a ordem temporal, mas apenas a ordem causal na qual as partes da obra de criação foram colocadas uma em relação às outras. Em assuntos obscuros, ele adverte os crentes a não tomarem uma posição firme em favor de determinada interpretação da Escritura para evitar que, quando uma luz mais clara for lançada sobre a passagem, não nos peguemos defendendo nossa própria opinião, em vez de defender o sentido da Sagrada Escritura.[67] Isso aconteceu, por exemplo, quando, em uma época anterior, considerou-se que a cosmovisão copernicana estivesse em conflito com Josué 10.12, 13 e,

[64] Agostinho, *Confessions,* XII, 8; P. Lombardo, *Seni.,* II, dist. 12, 1, 2; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 74, art. 2; D. Petavius, "De opficio sex dierum", in *Theol. dogm.,* I, c. 9, n. 2; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theologv, 2* vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888-1889), 1,474.

[65] J. Calvino, *Commentary,* sobre Gênesis 1.3.

[66] T. de Aquino, *Sent.,* II, dist. 2, q. 1, art. 3.

[67] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* livro 1, c. 18, Ancient Christian Writers 41 (Nova York: Newman, 1982), 41: "Em assuntos obscuros e que estão fora de nossa visão, mesmo que possamos encontrá-los discutidos na Sagrada Escritura, diferentes interpretações, às vezes, são possíveis, sem prejudicar a fé que recebemos. De qualquer modo, não devemos nos precipitar e assumir nossa posição tão firmemente de um lado que, se um progresso no estudo da verdade justificadamente corroer essa posição, nós caiamos com ela, Isso seria lutar não pelo ensinamento da Escritura, mas pelo nosso próprio ensinamento, desejando que o ensinamento da Escritura se confomie ao nosso, quando devemos desejar que o nosso ensinamento se conforme ao da Sagrada Escritura". Cf. T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 68, art. 1.

portanto, foi rejeitada com base em uma exegese incorreta. Mas a advertência de Agostinho se aplica tanto à esquerda quanto à direita. Há uns poucos anos, a teoria concordista mencionada foi largamente aceita porque parecia produzir harmonia entre o relato bíblico da criação e os períodos geológicos. No entanto, objeções muito sérias foram levantadas contra essa teoria também, duas das quais merecem atenção em particular. Em primeiro lugar, com relação à sua ordem e duração, os períodos geológicos, como se verá adiante, não são tão invulneráveis à objeção de que, neles, estamos tratando com um resultado estabelecido da ciência. E, mesmo que esse fosse o caso, a harmonia entre a geologia e a Escritura ainda não seria alcançada pela teoria concordista, porque vários pontos de diferença permanecem. O principal propósito para o qual ela foi proposta, a saber, a harmonia entre a Escritura e a ciência natural, não pôde ser alcançado por ela e, por conseqüência, essa teoria cada vez mais perdeu importância e influência.

Uma objeção adicional é, provavelmente, que os dias, em Gênesis 1, não são períodos nos quais ocorrem repetidas alternações diárias de luz e trevas, mas dias que, em cada caso, são formados por uma só alternação de trevas e luz e definidos por [uma] tarde e uma manhã. E, embora, apesar dessa objeção, a teoria concordista ainda esteja sendo defendida por muitos estudiosos,[68] outros a abandonaram completamente e não retornaram à interpretação histórica aceita anteriormente, mas, ao contrário, migraram para a teoria ideal, visionária ou até mesmo mística.[69] A opinião de Agostinho, que ele mesmo, por essa razão, apresentou apenas como uma interpretação possível, não como uma interpretação incontestável,[70] foi geralmente discutida pelos teólogos com apreciação, mas, freqüentemente, acabou rejeitada, porque parecia violentar o texto da Sagrada Escritura. Esse é ainda muito mais o caso com respeito às teorias visionária e mística. Admitimos que a revelação pode usar todos os tipos e gêneros literários, até mesmo a fábula,[71] mas se uma dada seção da Sagrada Escritura contém uma descrição poética, uma parábola ou uma fábula, isso não é algo que devamos determinar arbitrariamente, mas deve estar indicado no próprio texto. O primeiro capítulo de Gênesis, porém, dificilmente contém algum fundamento para a opinião de que estamos tratando aqui com uma visão

[68] *E.g.,* J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 256; F. P. Kaulen, *Der biblische Schòpfungsbericht* (Freiburg i. B.: Herder, 1902); P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones,* II, 233; F. Bettex, em várias obras; A. Gnandl, *Der mosaische Schõpfungsbericht in seinen Verháltnis zur modernen Wissenschaft* (Graz, 1906); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen,* 332ss. (*Scientific Confirmations).*

[69] *E.g.,* O. Zõckler, "In eigener Sache", *Beweis des Glaubens* 36 (1900): 32-39; e "Schõpfiing", *PRE*[3]*;* Bachmann, "Der Schõpfungsbericht und die Inspiration", *Neue kirchliche Zeischrift* 17 (maio de 1906): 383-405; cf. também *idem,* "Die Schõpfungsberichte in Unterrichte", *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (outubro de 1907): 743-62; O. Urdritz, *Neue kirchliche Zeitschrift* 10 (outubro de 1899): 837-52; R. Schmid, *Das naturwiss. Glaubens.,* 26ss. (*Scientific Creed*); J. Reinke, *Die Welt ais That: Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage,* 4 vols. (Berlim: Gebruder Paetcl, 1905), 481ss.; C. Holzhey, *Schõpfung, Bibel und Inspiration* (Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902); F. Hümmelauer, *Nochmals der biblische Schõpfungsbegriff* M. Gandcr, *Naturwissenschaft und Glaube* (Nova York: Benziger Bros., 1905), 117.

[70] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* IV, *28.*

[71] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 446-48 (N°. 117).

ou um mito. Ele claramente tem um caráter histórico e forma a introdução de um livro que se apresenta, do começo ao fim, como história. Não é possível separar os fatos (o conteúdo religioso) do modo pelo qual eles são expressos. Pois se com Lagrange, por exemplo, a criação é considerada como um fato, mas os dias da criação como um modo de expressão, então toda a ordem na qual a criação veio à existência entra em colapso e removemos o fundamento para a instituição da semana e do *sabbath,* que, de acordo com Êxodo 20.11, está definitivamente fundamentado no período de seis dias da criação e no subseqüente *sabbath* de Deus.

Assim, embora, pelas razões dadas, os dias de Gênesis 1 devam ser considerados dias e não devam ser identificados com os períodos geológicos, eles - como a obra da criação como um todo - têm um caráter extraordinário. Isso fica evidente pelo seguinte. Em primeiro lugar, o texto não coloca, como foi anteriormente visto, a "primeira criação" (Gn 1.1) e o estado informe da terra (Gn 1.2) no primeiro dia. A primeira tarde (Gn 15), que não coincide com as trevas de Gênesis 1.2, começou e só podia ter começado com a criação da luz. Depois que ela brilhou por algum tempo, a tarde caiu e a manhã veio a seguir. Nesse ponto, aconteceu o primeiro dia: Gênesis calcula o dia da tarde até a manhã. Em segundo lugar, a primeira tríade da "segunda criação" é formada e calculada, no relato bíblico, de um modo que difere da segunda tríade. A essência de um dia e uma noite não consiste em sua duração (mais curta ou mais longa), mas na alternação de luz e trevas, como Gênesis 1.4, 5a claramente ensina. No caso da primeira tríade, essa alternação não foi realizada pelo sol, que só apareceu no quarto dia, mas foi produzida de maneira diferente: pela emissão e contração da luz, criada no verso 3. Se esse for o caso, os primeiros três dias, por mais que possam se parecer com os nossos dias, também diferem significativamente deles e, portanto, são dias cósmicos extraordinários. Em terceiro lugar, não é impossível que a segunda tríade ainda compartilhasse desse caráter extraordinário. Embora seja verdade que o Sol, a Lua e as estrelas tenham sido criados no quarto dia e seja concebível, portanto, que a segunda tríade seja determinada pela rotação da Terra em relação ao Sol, não se segue, da formação do Sol, da Lua e das estrelas, no quarto dia, que as relações astronômicas e terrestres fossem as mesmas que existem hoje. A própria Escritura nos mostra que, como resultado da queda e do dilúvio, ocorreram mudanças cataclísmicas não apenas no mundo humano c animal, mas também na terra e em sua atmosfera[72] e o período de criação, pela natureza do caso, existiu em circunstâncias muito diferentes das que prevaleceram depois que a criação foi terminada. Em quarto lugar, é muito difícil encontrarmos lugar no sexto dia para tudo o que Gênesis 1-2 diz que aconteceu nele se esse dia for, em todos os sentidos, igual ao nosso. Ocorrendo nesse dia temos a criação dos animais (Gn 1.24, 25), a formação de Adão (Gn 1.26, 27), a plantação do jardim (Gn 2.8-14), o anúncio do manda-

[12] Cf. A. Kuyper, *De Gemeene Gratie ir Wetenschap em Kunst* (Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1905), I, lOss.; 84ss.

mento probatório (Gn 2.16, 17), a condução dos animais e sua nomeação por Adão (Gn 2.18-20), o profundo sono de Adão e a criação de Eva (Gn 2.21-23).

Pode ser possível que todas essas coisas tenham acontecido no intervalo de algumas horas, mas não é provável. Em quinto lugar, em cada dia da criação aconteceu muito mais do que as sóbrias palavras de Gênesis podem nos fazer suspeitar. A criação foi uma série de milagres impressionantes que a narrativa bíblica, que é sublime e simples, nos descreve de um só golpe, sem dar detalhes. Assim como, no decálogo, um só pecado representa muitos outros pecados, assim também, no relato da criação de cada dia, somente o elemento mais importante é apresentado, aquilo que é mais importante e necessário para o homem, como senhor da terra e imagem de Deus. A ciência natural, portanto, nos revela todos os tipos de criatura sobre os quais nada é dito em Gênesis. Uma ampla variedade de componentes de corpos celestiais, numerosos minerais, plantas e espécies animais não é registrada em Gênesis. Eles devem ter sido criados, porém, e tomado seu lugar entre as obras de criação dos seis dias. A obra de cada dia da criação certamente foi muito maior e mais ricamente estruturada do que Gênesis sumariamente registra em sua sublime narrativa. Por todas essas razões, "dia", no primeiro capítulo da Bíblia, denota o tempo no qual Deus estava em atividade criando. A cada manhã, ele trazia à existência um novo mundo: a tarde tinha início quando ele terminava [sua obra]. Os dias da criação são os dias úteis de Deus. Com o trabalho, retomado e renovado seis vezes, ele preparou toda a terra e transformou o caos em um cosmos. No mandamento do *sabbath,* esse modelo é apresentado para nós também. Como foi feito por Deus, também para o homem seis dias de trabalho são seguidos por um dia de descanso. Em Israel, as divisões do calendário litúrgico foram todas baseadas nesse tempo de criação. E, para todo o mundo, ele continua sendo um símbolo dos *aeons* dessa dispensação que, um dia, culminará em descanso eterno, o *sabbath* cósmico (ITb 4).

FATOS E INTERPRETAÇÕES

[277] Agora que basicamente conhecemos o conteúdo do relato bíblico da criação, é de alguma importância, também, focalizar nossa mente, por um momento, nos fatos e fenômenos que foram trazidos à luz pela pesquisa geológica. Ninguém tem qualquer objeção, ninguém *pode* ter qualquer objeção, aos fatos apresentados pela geologia.[73] Esses fatos são exatamente como as palavras de Deus contidas na Sagrada Escritura e devem, portanto, ser aceitas confiantemente por todos. Mas esses fatos devem ser rigorosamente distintos da exegese desses fatos que os geólogos apresentam. Os fenômenos que a terra apresenta são uma coisa; as combinações, hipóteses e conclusões que os estudiosos da ciência da terra associam a esses fenômenos são outra coisa totalmente diferente. Apesar da possibilidade absolutamente não-imaginária com que também a observação, a identificação e a descrição dos fatos e fenômenos geológicos às vezes são

[73] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* I, 21.

definitivamente coloridos por uma cosmovisão *aprioristica,* a geologia contemporânea concorda que a crosta da terra é composta de diferentes camadas, todas as quais mostram claramente as marcas de terem sido depositadas na água; que essas camadas, seja onde for que ocorram, sempre ocorrem em certa ordem, de modo que, digamos, uma formação inferior nunca ocorre entre formações superiores; e, finalmente, que essas camadas da terra contêm uma grande quantidade de fósseis, que, novamente, não são espalhados indiscriminadamente por todas as camadas, mas ocorrem nos sedimentos inferiores quando são de um tipo inferior. Esses são os fatos e, com base neles, os geólogos elaboraram todos aqueles períodos geológicos anteriormente mencionados.

No entanto, existem sérias objeções precisamente a esses longos períodos. Em primeiro lugar, o fato de que a geologia é uma ciência jovem merece consideração. Ela ainda não tem cem anos. Na primeira metade de sua existência, no caso de homens como Buch, De Saussure, e assim por diante, ela definitivamente não foi hostil à Escritura. Foi somente quando Lyell e outros a equipararam com a doutrina da evolução que ela se tornou uma arma na guerra contra o relato bíblico da criação. Somente essa consideração já nos diz para sermos cautelosos. Quando a ciência geológica se tornar mais velha e mais rica, ela, provavelmente, fará uma revisão nesse ponto.

Segundo, pode-se chamar a geologia de arqueologia da terra. Ela nos informa sobre as condições nas quais a terra existiu em tempos passados. Mas, é claro, ela virtualmente nada nos diz sobre a causa, a origem, a duração e assim por diante dessas condições. O desejo de reconstruir a história da terra a partir de seus fenômenos parece, *a priori*, uma tarefa tão duvidosa quanto desejar compor a história de um povo a partir de seus artefatos arqueológicos. Como ciência auxiliar, a arqueologia pode ser muito útil, mas não pode substituir a História. A geologia oferece dados importantes, mas, pela natureza do caso, nunca produz uma história da criação. Toda pessoa que tente escrever essa história deve, continuamente, recorrer a conjecturas. Todo nascimento, disse Schelling, é das trevas para a luz. Todas as origens são envoltas em obscuridade. Se ninguém nos disser quem são ou quem foram nossos pais, nós não descobriremos. Sem um relato da criação, a história da terra permanece totalmente desconhecida a nós.

Terceiro, a geologia, portanto, nunca pode se elevar ao nível de história da criação. Ela trabalha com base naquilo que foi criado e não se aproxima ao nível de Gênesis 1. Ela pode identificar aquilo que observa, mas apenas conjectura sobre suas origens. O geólogo Ritter von Holger muito correta e lindamente observa: "Temos de lutar com o fato de que chegamos ao teatro somente depois que a cortina foi fechada. Devemos tentar adivinhar a peça que foi apresentada a partir das decorações, das peças do cenário, das armas e assim por diante que foram deixados atrás do palco (elas são as descobertas paleontológicas ou fossilizações). Portanto, é totalmente perdoável se errarmos".[74]

[74]/« A. Trissl, *Das biblische Sechslagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften,* 2ª. ed. (Regensburg: G. J. Manz, 1894), 73.

Quarto, embora as camadas da terra, onde quer que ocorram em uma dada localização, estejam situadas em determinada ordem, é igualmente verdadeiro que elas em nenhum lugar ocorrem todas juntas e completamente, já que algumas são encontradas em um lugar e outras em outro. "Hm nenhum lugar possuímos uma cópia completa do livro da terra. O que temos, espalhados pela sua superfície, é uma imensa quantidade de cópias defeituosas dos mais diversos tamanhos e formatos em materiais muito diferentes."[75] A série e a ordem das camadas da terra e, portanto, também os períodos geológicos baseados nelas, não nos são, portanto, comunicados imediatamente pelos fatos, mas se baseiam em uma combinação de fatos que estão sujeitos a todo tipo de conjecturas e erros. Como os próprios geólogos reconhecem, é preciso uma grande quantidade de paciência e esmero para se estabelecer a verdadeira ordem das camadas da terra.[76]

Quinto, apenas uma pequena parte da superfície da terra foi investigada, notavelmente Inglaterra, Alemanha e França. Muito pouco se sabe sobre as outras partes da Europa, virtualmente nada sobre a maior porcentagem da Ásia, África, Austrália e assim por diante. Até mesmo Haeckel admite que apenas a milésima parte da superfície da terra foi examinada paleontologicamente.[77] Sua estimativa, certamente, não é baixa demais. Portanto, investigações posteriores ainda podem trazer à luz uma variedade de outros fatos. De qualquer modo, as hipóteses e conclusões da geologia foram elaboradas sobre um fundamento muito fraco.

Sexto, é um fato, cada vez mais reconhecido por parte da própria geologia, que o tempo de formação das camadas da terra não pode ser determinado definitivamente a partir da natureza e da qualidade dessas camadas. "A composição das camadas", escreve Pfaff, "geralmente não dá qualquer pista sobre a qual possamos basear uma conclusão a respeito da época de sua formação".[78] Sob a influência do darwinismo, que tem tentado explicar tudo em termos de mudanças infinitamente pequenas ao longo de intervalos de tempo infinitamente longos, os cientistas têm falado em milhões de anos. Mas isso não é mais do que uma figura mitológica que carece totalmente de uma base factual.[79] Os geólogos definitivamente não sabem se, em uma época anterior, prevaleciam as mesmas ou outras circunstâncias. E até mesmo quando as circunstâncias são idênticas, tudo se desenvolve muito mais rápido e vigorosamente na juventude do que em anos posteriores. Além disso, todos os fundamentos sobre os quais os geólogos baseiam suas figuras se provaram insustentáveis. A formação do delta, o surgimento e a queda de massas de terra, as formações de hulha e assim por diante tudo isso foi abandonado como base de cálculo. Os cientistas naturais criteriosos, portanto, falam em uma linguagem muito diferente hoje. "Carecemos de um padrão preciso para o cálculo de eventos ou processos pré-históricos."[80]

---

[75] F. Pfaff, *Schõpfungsgeschichte,* 5.

[76] A. S. Geikie, *Geology* (Nova York: D. Appleton, 1880), 74-82; F. Pfaff, *Schõpfungsgeschichte,* 5.

[77] F„ Haeckel, *Natürliche Schõpfungsgeschichte,* 355.

[78] F. Pfaff, *Schõpfungsgeschichte,* 5.

[79] Cf. Ainda F. W. J. Schelling, *Werke,* 11, 1, 229.

[80] A. Zittel, *Aus der Urzeit: Bilderaus der Schõpfungsgeschichte* (Munique: R. Oldenburg, 1875), 556. Tam-

Sétimo, nem mesmo a ordem na qual ocorrem as camadas da terra pode ser um padrão para o cálculo da época e da duração de sua formação. Naturalmente, em um dado lugar, a camada inferior é mais antiga que a superior, mas não há qualquer garantia para a combinação das diferentes camadas da terra de diferentes lugares, formando, assim, uma série padrão de formações e períodos. "Assim como em nossos lagos os depósitos de pedra calcária são armazenados em certos lugares hoje, enquanto em outros lugares, ao mesmo tempo, camadas de areia ou argila são depositadas, assim também, em tempos antigos, diferentes camadas simultaneamente foram depositadas em diferentes localidades, e camadas semelhantes em épocas diferentes."[81] As camadas remontando aos assim chamados diferentes períodos não são consistentemente diferentes, e aquelas igualmente antigas nem sempre se mostram qualitativamente idênticas.[82] No mesmo período, em partes diferentes da terra, formações semelhantes podem ter ocorrido, como freqüentemente acontece ainda hoje.

Oitavo, a época da formação das camadas da terra c a ordem de sua posição, portanto, são quase exclusivamente determinadas em termos dos fósseis nelas encontrados. A geologia se torna dependente da paleontologia, e esta, hoje, é quase totalmente cativa da teoria da evolução. Admite-se, *a priori*, como fato provado, que seres orgânicos se desenvolveram do inferior para o superior. Com base nisso, então, a ordem e a duração das formações sedimentares são determinadas. Inversamente, os cientistas então usam a ordem das sedimentações como prova para a teoria da evolução, seguindo, assim, um círculo vicioso. A verdade é que a paleontologia tende a contradizer, mais do que favorecer, a teoria da evolução, porque, nas diferentes camadas ocorrem fósseis de plantas e animais diferentes, não apenas umas poucas espécies, mas grandes quantidades. Em cada camada a geologia é confrontada por um conjunto incalculavelmente rico de vida orgânica, distinta em tipos, mas não aumentada por formas transicionais. Encontram-se fósseis de plantas e animais que, desde então, tornaram-se extintos, mas ultrapassam todas as formações posteriores em tamanho e força e, aparentemente, revelam a natureza em seu poder criativo primário c em sua fecundidade exuberante.[83]

---

bém George H. Darwin, na palestra citada acima, disse que não podemos usar a hipótese nebular nem a hipótese meteórica para estimar o tempo necessário para o desenvolvimento do sistema solar. Ele crê que os geólogos, com seus cálculos que sugerem um tempo entre 50 milhões e 1 bilhão de anos, estão mais próximos da verdade do que os físicos, com seu tempo mais curto (via de regra) de cerca de 20 milhões de anos. No entanto, ele continua, em tempos recentes um novo elemento foi acrescentado: a radioatividade. Uma pequena porcentagem de rádio no Sol seria suficiente para explicar sua radiação presente. Esse ramo da ciência ainda é novo, mas podemos aprender dele como é perigoso decidir a partir de nossas posições elevadas aquilo que é possível e aquilo que não é. A duração dos períodos geológicos continua desconhecida a nós (*Wetenschappelijke Bladen* [junho de 1906]: 425ss.).

[81] F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte, 5.*

[82] A. Trissl, *Das biblische Sechstagwerk,* 61.

[83] F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte,* 667-709. De acordo com *Glauben und Wissen* (março de 1906): 104-5, G. H. Darwin, em sua palestra na África do Sul, também afirmou o seguinte: "Podemos comparar os fatos sobre os quais as teorias da evolução estão baseadas com um monte de pérolas de vidro coloridas e misturadas, das quais uma pessoa astuta, em busca da verdade, seleciona algumas, que ela coloca em um cordão, observando incidentalmente que essas pérolas se parecem com alguma coisa [...] mas o problema de introduzir ordem nessa seqüência de pérolas provavelmente sempre humilhará a astúcia do pesquisador[...] A imensurável magnitude daquilo que está encoberto sempre humilhará o orgulho humano".

Nono, é verdade que os fósseis não estão espalhados indiscriminadamente por todas as camadas e que, em certas camadas, ocorrem fósseis de certas plantas e animais. No entanto, nada pode ser inferido disso com certeza, seja para a teoria da evolução, seja para os períodos geológicos. As diferentes espécies de plantas e animais, afinal, eram e são distribuídas por toda a superfície da terra de acordo com sua natureza e com as condições correspondentes de vida. Eles viveram em diferentes lugares e zonas e, portanto, também tinham de se petrificar em diferentes sedimentos que foram formados em vários lugares. Portanto, os fósseis não representam a época na qual esses seres orgânicos se originaram, mas a época das zonas mais elevadas ou mais profundas em que viveram. Suponha que as plantas e animais que agora vivem em todo o mundo fossem repentinamente enterradas em camadas de terra e petrificadas. Nesse caso, nenhuma decisão poderia ser tomada com relação à época de sua origem ou dos vários tipos de fósseis que emergiram ou das diferentes camadas nas quais ocorreram. Acrescentem-se a isso os fatores que tornam a divisão e a datação dos períodos geológicos virtualmente impossíveis. Exemplos desses fatores são: que, em tempos primitivos, as diferentes espécies de plantas e animais não eram tão amplamente distribuídas sobre a terra como o foram mais tarde; que, de várias plantas e animais, nenhum fóssil foi preservado nas várias camadas; que uma ampla variedade de causas podem ter levado certas plantas e animais para lugares e zonas dos quais eles não eram nativos; que as mesmas camadas de terra, de fato, via de regra, mas nem sempre, continham as mesmas espécies de fósseis e que, portanto, camadas de terra que são qualitativamente as mesmas e foram, uma vez, colocadas no mesmo período, foram posteriormente identificadas como pertencendo a outro período, porque novos e diferentes fósseis foram nelas encontrados.

Finalmente, os próprios geólogos freqüentemente admitem que os períodos geológicos não podem ser claramente distinguidos. Isso fica especialmente evidente no caso dos períodos terciário e quaternário. Aqui, virtualmente, tudo ainda é incerto. A incerteza se aplica aos limites, ao princípio e ao fim desses dois períodos, e também à causa, extensão e duração da chamada era do gelo [Pleistoceno]. Há divergência quanto a devermos admitir uma ou mais eras do gelo. Até mesmo a ocorrência de uma era do gelo ainda é sujeita a séria dúvida. Há incerteza sobre a causa pela qual, e também sobre o tempo no qual, os grandes animais pré-históricos pereceram, animais cujos fósseis, em alguns casos, foram preservados totalmente intactos. Há incerteza sobre o aparecimento do homem, antes ou depois da era do gelo, no período terciário ou quaternário, simultaneamente ou depois do mamute, do mastodonte e do rinoceronte. A incerteza se aplica à causa das formações diluvianas e à distribuição pelo planeta. Os cientistas não têm certeza sobre a causa e a época da formação das montanhas e das geleiras. A esse respeito, o fato de que o deslocamento das geleiras do Norte para o centro da Europa exigiria uma altura de 44.000 metros para a Escandinávia produz uma objeção virtualmente insuperável.

O FATOR DILÚVIO

[278] Acrescentado a isso, finalmente, está o fato de que a Escritura e a tradição unânime de virtualmente todos os povos narram o relato de um dilúvio cataclísmico que produziu imensas mudanças em todo o estado da terra. De acordo com a Escritura, um estado totalmente novo para a humanidade e a terra surgiu depois do dilúvio. Antes do dilúvio, a humanidade era distinguida por um grande intelecto, um vigoroso espírito empreendedor, coragem titânica, expectativa de vida muito alta, grande força física e impiedade apavorante. E a natureza, indubitavelmente, o reino das plantas e dos animais, era tão vigorosa quanto a humanidade. Mas, no dilúvio, quase todas as pessoas pereceram, várias [espécies de] plantas e animais se tornaram extintas, a natureza foi restringida e uma dispensação mais moderada, na qual vivemos, teve início. Esses testemunhos da Escritura são presentemente confirmados de todas as direções pela geologia. Nenhum vestígio humano foi encontrado no período terciário, e é provável que esses vestígios nunca sejam encontrados. Antes do dilúvio a humanidade, provavelmente, ainda não havia se espalhado pela terra. O próprio dilúvio explica por que nenhum fóssil humano de antes dessa época foi encontrado. Todas as caveiras e ossos humanos encontrados aqui e ali se originaram no período quaternário e não diferem dos nossos. A geologia também ensina claramente que os seres humanos foram contemporâneos dos mamutes, o hebraico *behemoth* (Jó 40.15), e que o mamute, portanto, pertence ao tempo histórico. A universalidade das formações diluvianas prova que o dilúvio deve ter se estendido por toda a terra. As montanhas, em grande parte, originaram-se no tempo histórico. As causas da era do gelo, se ela tiver existido, são totalmente desconhecidas e podem, portanto, muito bem ser atribuídas ao dilúvio e à subseqüente diminuição de temperatura. Foi somente depois e por meio do dilúvio que a terra adquiriu sua forma atual.[84] Há, realmente, apenas uma objeção séria à identificação da era do gelo com o dilúvio, e essa objeção é a época. A geologia geralmente coloca a era do gelo vários [8-38] milhares de anos antes de Cristo. Mas contra essa objeção pode-se observar, por um lado, que a cronologia da Escritura de maneira nenhuma foi estabelecida. Não é preciso ir tão longe quanto Sacy, que alegou que "não há cronologia bíblica", para afirmar com Voetius que "nenhum cálculo exato pode ser extraído da Sagrada Escritura".[85] Não se pode descartar que, às vezes, algumas gerações foram omitidas e que nomes pessoais são usados como nomes coletivos de povos. E, por outro lado, como dissemos acima, os cálculos da geologia também são muito incertos para que possamos extrair deles uma objeção sólida contra a opinião afirmada acima.

Se resumirmos o que foi dito acima e levarmos tudo em conta, podemos dizer que, desde o momento da criação, em Gênesis 1.1, até o dilúvio, a Escritura oferece um intervalo que pode prontamente acomodar todos os fatos

[84] Para uma literatura sobre o dilúvio, veja p. 503-505, n°\ 48-58.

[85] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 153; cf. p. 499, n. 34.

e fenômenos que a geologia e a paleontologia trouxeram à luz neste século. É difícil entender por que não podem ser todos eles colocados nessa estrutura de tempo. Isso é tudo o que a teologia tem a dizer sobre o assunto. Ela não tem de se envolver na questão daquilo que causou esses fenômenos. Deixe que a geologia explique os fatos! Mas, a esse respeito, talvez a Escritura possa prestar um serviço maior do que as ciências naturais geralmente suspeitam. Ela, afinal, enfatiza que a criação é uma obra divina *par excellence.* Na origem e na formação das coisas, forças estavam em atividade, até que surgiram as condições do dilúvio e, nesse dilúvio, ocorreu uma catástrofe como nunca foi vista desde então. A gênese das coisas sempre é controlada por leis diferentes das que operam em seu desenvolvimento subseqüente. As leis emitidas pela criatura não são a regra da criação, muito menos do Criador. Além disso, a teologia está muito bem advertida a se apegar apenas aos fatos inquestionáveis que a geologia tem descoberto e a ficar prevenida contra as hipóteses e conclusões que a geologia acrescenta à mistura. Por essa razão, a teologia deve se abster de fazer qualquer tentativa de igualar os chamados períodos geológicos aos seis dias da criação. É nada mais que uma opinião indemonstrável, afinal, se eles se desenvolveram sucessivamente e nessa ordem. Isso não significa negar que, digamos, as formações azóicas começaram a ocorrer desde o primeiro momento da criação. Tudo aponta para a tese de que essas formações começaram a ocorrer cm resposta à operação de todos os tipos de forças mecânicas e químicas. No entanto, a teologia de nenhuma maneira pode saber se essas formações ocorreram também mais tarde, em combinação com a era paleozóica, e assim por diante. Ela vê as formações e apenas faz suposições sobre a causa e o modo de sua origem. O mesmo é verdade sobre os outros períodos. É muito provável que o chamado período terciário se estenda ao dilúvio e que a era do gelo coincida com essa catástrofe. Além disso, nada é estabelecido no chamado período paleozóico, pela ocorrência simultânea de fósseis de plantas e animais, com respeito à ordem em que essas espécies se originaram. A geologia não sabe a primeira coisa sobre a origem desses seres orgânicos. Ela os encontra, mas não pode penetrar no mistério de sua origem. Também se deve admitir que o reino vegetal se originou antes do reino animal pela simples razão de que os animais se alimentam das plantas. Quando a geologia pode dizer uma palavra sobre a origem das coisas, ela está em perfeito acordo com a Escritura. Primeiro, houve uma criação inorgânica; depois houve uma criação orgânica, que começou com o reino vegetal; depois se seguiu o reino animal, e isso novamente na mesma ordem, primeiro os animais aquáticos, depois os terrestres, e, entre eles, especialmente os mamíferos.[86]

Como cristãos c teólogos, esperamos, com alguma confiança, os *certos* resultados das ciências naturais. A teologia nada tem a temer da pesquisa completa, multifacetada. Ela só precisa se abster de atribuir valor demasiado a um estudo que ainda é completamente novo, impreciso e incompleto e, portanto,

[86] F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte,* 742; G. F Wright, *Wetensch. Bijdragen, 304ss.* etc. (*Scientific Confirmations).*

está sempre sendo aumentado por conjecturas e dúvidas. Ela precisa se prevenir contra concessões prematuras e evitar tentar se harmonizar com os chamados resultados científicos que podem, a qualquer momento, ser derrubados e expostos em sua insustentabilidade por uma pesquisa mais completa. Como a ciência de coisas divinas e eternas, a teologia deve ser paciente até que a ciência que a contradiz tenha feito um estudo mais amplo e mais profundo de seu campo e, como acontece na maioria dos casos, corrija-se. Dessa maneira, a teologia mantém sua dignidade e honra mais efetivamente do que constantemente se sujeitando e se adaptando às opiniões do dia.[87]

[87] Cf. Howorth, *The Mammoth and the Flood; idem, The Glacial Nightmare and the Flood* (Londres: S. Low, Marson, 1893).

PARTE V

A IMAGEM DE DEUS

11

AS ORIGENS HUMANAS

A humanidade, em que o mundo espiritual e o material estão unidos, é a coroa da criação. Isso se afirma nos dois relatos da criação, em Gênesis I e 2. Das muitas conjecturas alternativas sobre as origens humanas que foram colocadas em jogo fora da revelação escriturística, predomina no mundo contemporâneo a hipótese do evolucionismo darwinista por meio da seleção natural. A objeção cristã não é à idéia de desenvolvimento como tal, que remonta à filosofia grega, mas ao naturalismo e ao materialismo da hipótese darwinista. Essa teoria foi seriamente contestada não somente por aqueles que crêem na Bíblia, mas também por cientistas naturais e mais amplamente por filósofos. Quando o naturalismo e o materialismo demonstraram sua bancarrota espiritual, uma nova espiritualidade mística e até mesmo panteista atraiu muitos que estavam desacreditados com o darwinismo. Os argumentos contra o darwinismo em geral são pesados, com o problema das origens humanas e transições de uma espécie para outra particularmente insolúvel. A teoria da evolução também se afasta da Escritura com relação à idade, à unidade e à morada original da humanidade. Acima de tudo, é essencial sustentar a unidade fundamental da raça humana. Essa convicção ê o pressuposto da religião e da moralidade. A solidariedade da raça humana, o pecado original, a expiação em Cristo, a universalidade do reino de Deus, a catolicidade da igreja e o amor ao próximo - tudo isso se fundamenta na unidade da humanidade.

[279] A criação culmina na humanidade, em que o mundo espiritual e o material são unidos. De acordo com o relato da criação, em Gênesis 1, a "humanidade", homem e mulher, foi criada no sexto dia (Gn 1.26ss.), depois da criação dos animais terrestres. Por meio dessa organização, a Escritura ensina também a existência de estreita relação entre homem e animal. Ambos foram criados no mesmo dia; ambos foram formados do pó da terra. Mas, juntamente com essa semelhança, há também uma grande diferença. Ao comando de Deus, os animais foram produzidos pela terra (Gn 1.24). O homem, porém, foi criado, depois de deliberação divina, à imagem de Deus, para ser mestre sobre todas as

coisas. Essas breves descrições são esclarecidas e expandidas no segundo capítulo de Gênesis.[1] O primeiro capítulo oferece uma história geral da criação, que tem seu objetivo e fim na humanidade, enquanto o segundo trata especialmente da criação humana e da relação que os seres humanos mantêm com as outras criaturas. No primeiro relato, o ser humano é o fim da natureza; no segundo, é o começo da História. O primeiro relato mostra como todas as outras criaturas preparam o advento da humanidade; o segundo introduz o estado humano original. No primeiro capítulo, portanto, a história da criação de todas as outras coisas (céu, terra, firmamento, *etc)* é contada em alguns detalhes e em uma ordem regular, mas a criação da humanidade é narrada de modo sucinto; o segundo capítulo pressupõe a criação do céu e da terra, não segue uma ordem cronológica, mas uma ordem tópica, e não diz quando os animais e as plantas foram criados, mas apenas descreve a relação que eles mantêm basicamente com os seres humanos. Gênesis 2.4b-9 não implica que as plantas foram formadas depois da criação do ser humano, mas apenas que o jardim do Éden foi plantado depois desse evento. O autor, sem dúvida, pensou na criação das plantas como ocorrendo entre os versículos 6 e 7. Semelhantemente, em Gênesis 2.18ss., embora a criação dos animais seja, de fato, narrada depois da do homem, a idéia não é descrever, por meio disso, o curso objetivo dos eventos da criação, mas apenas mostrar que, entre os animais, não foi encontrada uma auxiliadora para o homem, mas apenas em um ser semelhante a ele mesmo. O relato da criação da mulher, finalmente, de maneira nenhuma está em conflito com o de Gênesis 1, mas é apenas uma explicação detalhada dele.[2]

CRIAÇÃO E EVOLUÇÃO: DARWINISMO.

Essa origem divina da humanidade nunca foi questionada na igreja cristã e na teologia cristã. Mas fora da revelação especial todos os tipos de conjectura foram apresentados a respeito das origens humanas. Muitas sagas pagãs atribuem a criação do ser humano a deuses ou semideuses.[3] A filosofia, também,

[1] De acordo com alguns exegetas, o chamado relato da segunda criação começa em Gênesis 2.4, de acordo com outros, em Gênesis 2.4b e, de acordo com ainda outros, em Gênesis 2.5. H. Gunkcl se inclina à intciprctação de que Gênesis 2.4a originalmente precedeu Gênesis 1.1 (H. Gunkel, *Genesis,* trad. Mark E. Biddle [Macon, Ga.: Mcrcer University Press, 1997], 103); V. Zapletal (*Der Schöpfungsbericht der Genesis* [Regensburg: G. J. Manz, 1911]) considera Gênesis 2.4 uma interpolação. Na opinião de muitos estudiosos, Gênesis 2.4b não pode ser um pós-escrito para o relato precedente, já que *tôlêdõth* se refere não à origem, mas à descendência e procriação das criaturas; e, de acordo com outros, ele não pode ser o título da narrativa a seguir porque o yahwista nunca usa essa fórmula. No entanto, Gênesis 2.4b é provavelmente planejado como uma transição e um título para o seguinte, no sentido de que aquilo que segue contém a história do desenvolvimento do céu e da terra, especificamente o da terra, pois, no verso 4b, ela é mencionada antes do céu.

[2] Cf. E. W. Hengstenberg, *Authentie des Pentateuchs,* in *Beitràge zur Einleitung in Alte Testament,* 2 vols. (Berlim: Oehmigke, 1836-1839), 1,306ss. (Nota do organizador: TI: *Dissertation on the Genuineness of the Pentateuch,* trad. J. E. Ryland, 2 vols. [Edimburgo: John D. Lowe, 1847]); G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* trad. Eilen D. Smith e Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-1893), §18; August Köhler, *lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes,* 2 vols. em 3 (Erlangen: Deichert, 1875-1893), 1,24; Chr. E. Baumstark, *Christliche Apologetik,* II (Frankfurt a. M., 1872), 458ss.; H. van Eyck van Heslinga, *De Eenheid van het Scheppingsverhaal (*Leiden, 1896).

[3] Hesíodo, *Korks andDays,* I, 23-25; Ovídio, *Metamorphoses,*\, 82ss., 363ss.

especialmente a de Sócrates, Platão e Aristóteles, geralmente reconhecia, em sua avaliação do homem como um ser feito a partir do pó da terra, um princípio racional derivado dos deuses. No entanto, tanto na religião quanto na filosofia, idéias muito diferentes sobre as origens humanas eram freqüentemente levadas em consideração. Às vezes o homem era visto como tendo emergido da terra de forma autóctone; outras, como tendo evoluído de algum animal ou como fruto de alguma árvore a assim por diante.[4] A idéia de desenvolvimento ou evolução, portanto, não é produto da modernidade, mas já ocorria entre os filósofos gregos. Nós a encontramos entre os filósofos jônios da natureza, especialmente em Anaxímenes, elaborada em um sentido panteísta por Heráclito e apresentada em uma forma materialista pelos atomistas. Aristóteles também a incorporou em seu sistema, mas atribuiu a ela um caráter orgânico e teleológico: na forma de desenvolvimento, a potencialidade se torna realidade. Da posição cristã, não há a menor objeção à noção de evolução ou desenvolvimento como concebida por Aristóteles. Pelo contrário, é somente a criação que toma possível essa evolução.[5] No entanto, no século 18, a evolução foi arrancada de sua base teísta e a criação se tornou subserviente a um sistema panteísta ou materialista. Alguns enciclopedistas franceses tentaram explicar a humanidade de fonna completa - também psicologicamente - em termos de matéria. Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Kant, Schiller, Goethe e Hegel promoveram essa tendência porque reverteram a ordem até então geralmente aceita e conceberam a humanidade a partir de um estado animal. Contudo, via-se ainda o ser humano como uma categoria própria, produzida não por uma evolução gradual a partir de um animal, mas pela onipotência criativa da natureza. A evolução ainda era concebida como orgânica e teleológica. Mas, passo a passo, essa teoria evolucionista foi reformulada de tal modo que fez com que os ancestrais humanos descendessem de ancestrais animais. Lamarck (1744-1829), Saint Hilaire (1772-1844), Oken (1779-1851), Von Baer (1836), H. Spencer (1852), Schaafhausen (1855), Huxley (1859) e Nägeli (1859) já tinham tomado essa posição antes que Darwin entrasse no cenário mundial. Ele se destacou, porém, por ter feito um enorme número de observações a respeito da vida da humanidade e dos animais e trouxe à luz a semelhança entre eles. Ele as combinou de maneira incomum para torná-las úteis à hipótese que já era predominante e mostrou uma forma na qual a descendência humana, a partir de ancestrais animais, parecia ter sido tornada possível.[6] Uma legião de estudiosos - incluindo Lyell, [Richard] Owen, Lubbock, Tylor, Hooker, Tyndall, Huxley, Moleschott, Haeckel, Hellwald, Büchner, Vogt, Bõlsche e outros - cria que a hipótese pre-

[4] Cf. A. Lang, *Onderzoeck naar de Ontwikkeling van Godsdienst, Kultus em Mythologie,* trad. L. Knappert (Haarlcm: F. Bohn, 1893), I, 143,275.

[5] Cf. M. Heinze, "Evolutionismus", *PRE*[S]-, V, 672-81; c H. Bavinck, "Creation or Development", *The Methodist Review* 60 (1901): 849-74; *idem,* "Evolutie", in *Pro en contra* (Baarn: Hollandia, 1907).

[6] C. Darwin, *On the Origin ofSpecies by Neans of NaturalSelection* (Londres: J. Murray, 1859); *idem, The Descent of Man* (Nova York: D. Appleton, 1871).

cedente foi virtualmente provada pela pesquisa de Darwin e a consideraram o incontestável resultado da ciência natural.[7]

Por darwinismo devemos entender a teoria de que as várias espécies nas quais os seres orgânicos costumam se dividir não possuem propriedades constantes, mas são mutáveis; que os seres orgânicos superiores se desenvolveram a partir dos inferiores e que o ser humano, em particular, desenvolveu-se gradualmente, no curso dos séculos, a partir de um gênero extinto de macaco; que o orgânico, por sua vez, surgiu do inorgânico; e que a evolução, portanto, é o meio pelo qual, sob a influência de leis puramente mecânicas e químicas, o presente mundo veio à existência. Essa é a tese, ou melhor, a hipótese. Darwin tenta tornar plausível sua teoria da evolução por meio das seguintes considerações: primeira, a natureza, em toda parte, evidencia uma luta pela vida, da qual todo ser participa e pela qual cada ser é forçado a se desenvolver e se aperfeiçoar, caso contrário perecerá; segunda, de incontáveis plantas, animais e pessoas, a natureza seleciona para sobrevivência e reprodução ("seleção natural") aqueles que são melhor constituídos; essa seleção natural é reforçada pela seleção sexual, um processo no qual cada fêmea dá preferência ao macho melhor constituído. Terceira, as propriedades favoráveis adquiridas mediante luta e seleção passam dos pais para os filhos ou até mesmo para os netos (atavismo) e, pelas mutações, aperfeiçoam cada vez mais o organismo. Isso não são provas, é claro, mas suposições e interpretações de como, segundo Darwin, a evolução é possível. As provas para a hipótese são derivadas exclusivamente da semelhança que pode ser observada entre os seres orgânicos e que, física e psicologicamente, existem também entre o animal e o ser humano; da mutação e transmissão de propriedades que observamos repetidamente no mundo dos seres humanos e dos animais; dos órgãos rudimentares que ainda existem nos seres humanos, provenientes de seu estado animal anterior; da embriologia, segundo a qual os organismos superiores recapitulam, como embriões, os graus de desenvolvimento de organismos inferiores; da paleontologia, que estuda ossos e crânios fossilizados e tenta inferir deles a grande diferença entre o passado e o presente dos seres humanos; do mimetismo, segundo o qual alguns animais assumem a forma, a constituição física ou a cor de algum outro objeto na natureza para assim se protegerem de seus inimigos; das relações de sangue, que, de acordo com testes de transfusão, especialmente os de H. Fricdenthal, supostamente existiram entre os seres humanos e os macacos superiores.[8]

[280] Por maior que seja a autoridade com que essa teoria repentinamente tenha caído sobre nós, desde o início ela encontrou oposição muito séria, não

[7] E. Haeckel, por exemplo, escreve: "A origem monofilética ou dc uma só linhagem de toda a classe de mamíferos é, portanto, agora considerada um fato firmemente estabelecido por estudiosos bem formados no campo" *(Der Kampf um den Entwicklungs-Gedarken* [Berlim: G. Rcimcr, 1905], 56, 70).

[8] G. J. Romanes, *The Scientific Evidenc.es of Organic Evolution* (Londres: MacMillan, 1882). Sobre o mimetismo, cf. C. Gutberlet, *Der Mensch* (Paderborn: F. Schõningh, 1903), 106ss. Sobre as relações entre o ser humano e o animal, veja E. Wasmann, *Biology and the Theory of Evolution,* trad. A. M. Buchanan, 3ª. ed. (St. Louis: B. Herder, 1923), 456-61; E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907), 21ss.

somente entre teólogos e filósofos,[9] mas também entre cientistas naturais;[10] e essa contradição, em vez de silenciar com o passar dos anos, foi ouvida cada vez com maior volume e vigor. Em quase toda conferência anual de cientistas naturais, Virchov repetia seu protesto contra aqueles que ensinavam o darwinismo como um dogma estabelecido. DuBois-Reymond falou, em 1880, de sete mistérios mundiais que não podiam ser resolvidos pela ciência natural, e uns poucos anos antes de sua morte, em 1896, escreveu: "a única opção que resta parece ser usar as armas do sobrenaturalismo".[11] Em 1890, Renan reconsiderou as grandes expectativas que alimentara pela ciência em seus primeiros anos.[12] Em 1895, Brunetière falou sobre a bancarrota da ciência e, embora não estivesse com isso negando suas descobertas, tentou mostrar que esse não era o único meio pelo qual a humanidade podia melhorar sua sorte.[13] Romanes, que era um darwinista resoluto, morreu em 1895, depois de se reconciliar com a fé da Igreja Anglicana.[14] No fim do século 19, a vida intelectual das pessoas sofreu uma mudança notável. Ainda que uma série de resultados brilhantes tenha sido alcançada pelas ciências naturais, na cultura e na tecnologia o coração humano estava insatisfeito, e, por isso, as pessoas se voltaram do intelectualismo para o misticismo, das ciências exatas para a filosofia^ do mecanismo para o dinamismo, da matéria morta para a força vital, do ateísmo para o panteísmo. O materialismo, submetido a exame contínuo, provou ser completamente insus-

[9] Veja as obras dos seguintes autores, na bibliografia: H. Lüken, J. S. Nikel, H. Lotze, A. R. Gordon, B. Plate, O. Zöckler, E. de Pressensé, J. Guibert, C. Hodge, D. G. Whitley, J. Orr, W. Geesink - veja também os comentários de Gênesis de F. Delitzsch, H. Gunkel *et alcf.* H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862); *idem, Gott und der Mensch* (Leipzig: T. O. Weigel, 1874); E. von Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* (Berlim: C. Duncker, 1875; reimpresso in *idem, Philosophie des Unbewussten,* 11ª. ed. [1904], III); B. Carneri, *Sittlichkeit und Darwinismus* (Viena: W. Braumülier, 1903); G. P. Weygoldt, *Darwinismus, Religion, Sittlichkeit* (Leiden: E. J. Brill, 1878); E. G. Steude, *Christentum und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), 148ss. (Nota do organizador: cf. E. Gustav Steude, *Der Beweis für die Wahrheit des Christentums* [Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899]); T. Peseh, *Diegrossen Welträthsel,* 2ª. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1892), II, 147-71ss.; F. H. Reusch, *Nature and the Bible: Lectures on the Mosaic History of Creation in Its Relation to Natural Science,* trad. Kathleen Lyttelton, 4ª. ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1886), II, 32-120; R. Otto, *Naturalistische und religiõse Weltansicht* (Tübingen: H. Laupp, 1905).

[10] L. Agassiz, *Essay on Classification,* org. Edward Lurie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press, 1962); J. W. Dawson, *Nature and the Bible* (Nova York: Wilbur B. Ketcham, 1875); Dana [nota do organizador: a referência, aqui, é, provavelmente, ao geólogo americano James Dwight Dana (1813-1895). Dana considerou a evolução continental como dirigida por Deus] (cf. G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen tot Bevestiging der Oud-Testamentische Geschiedenis,* 306 *[Scientific Corifirmations of Old Testament History,* Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra, 1906]); C. Nägeli, *Entstehung und Begriff der naturistorischen Art,* 2ª. ed. (Munique: Köningliche Akademie, 1865); *idem A Mechanico-Physiological Theory of Organic Evolution* (Chicago: Opcn Court, 1898); A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers,* 3 vols. (Braunschweig: F. Vieweg & Sohn, 1874-1877); J. Ranke, *Der Mensch,* 2ª. ed. (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1894); G. Beck, *Der Urmensch* (Basiléia: A. Geering, 1899); F. Bettex, *Naturstudie en Christendom,* 4ª. ed. (Kampen: J. H. Kok, 1908); J. Reinke, *Die Weltals That,* 4 vols., 3ª. ed. (Berlim: Gebruder Paetel, 1905); *idem, Die Natur und Wir* (Berlim: Gebruder Paetel, 1908); E. Dennert, *At the DeathbedofDarwinism,* trad. E. V. 0'Hara e John H. Peschges (Burlington, lowa: German Literary Board, 1904); E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907); A. Dippe, *Naturphilosophie* (Munique: C. H. Beck, O. Beck, 1907); E. Wasmann, *Modem Biology.*

[11] Cf. E. II. DuBois-Reymond, citado por O. Zöckler in *Beweis des Glaubens* 31 (fevereiro de 1895): 77,78.

[12] E. Renan, *L 'avenir de la science* (Paris: Calmann-Levy, 1890).

[13] F. Brunetière, *La science et la religion* (Paris: Firmin-Didot, 1895).

[14] G. J. Romanes, *Thoughts of Religion,* org. Charles Gore, 6ª. ed. (Chicago: Open Court, 1911).

tentável. O conceito de átomo, que era sua premissa, não conseguiu suportar o teste de uma crítica lógica. A física foi obrigada a abandonar o conceito de ação a distância e a conceber todo o espaço como sendo ocupado por um éter cósmico. A descoberta do raio X levou a uma divisibilidade anteriormente inconcebível da matéria. O pensamento monista veio a reconhecer que nem mesmo o materialismo, com sua matéria e força, tinha vencido o dualismo, e o idealismo filosófico produziu a compreensão de que a matéria e toda a natureza só nos são dadas na forma de uma idéia. Todas essas considerações pavimentaram o caminho para o panteísmo de Spinoza e Hegel e exerceram tanta influência que nem mesmo Haeckel pôde escapar dela, sendo levado a elevar seu monismo materialista ao nível de uma nova religião.[15]

Essa mudança de humor também corroeu a crença na verdade do darwinismo. A esse respeito precisa ser feita uma distinção, porém, entre darwinismo em um sentido mais estrito e o darwinismo em um sentido mais amplo. O darwinismo em um sentido mais amplo, isto é, a opinião de que organismos superiores se desenvolveram a partir de organismos inferiores e de que a espécie humana, portanto, desenvolveu-se gradativamente a partir de um ancestral animal, ainda desfruta de muito apoio, como acontecia antes. O darwinismo em um sentido mais estrito, isto é, a explicação peculiar que Darwin, com sua teoria de seleção natural, ofereceu para a origem das espécies, foi questionada por muitas pessoas ou até mesmo completamente abandonada. No entanto, o darwinismo de um sentido liga-se ao darwinismo do outro. Para o próprio Darwin, a verdade de sua teoria da descendência depende da possibilidade de explicá-la.[16] Quando a explicação provou não ser confiável, a teoria também começou a cambalear e caiu ao nível de uma suposição que tem tanto direito de existir quanto qualquer outra. De fato, então, também os argumentos que podem ser apresentados contra a teoria da descendência humana não têm menos força e peso do que aqueles que são dirigidos a favor da explicação de Darwin.

CRÍTICA DO DARWINISMO

Esses argumentos, na maior parte, são os seguintes: em primeiro lugar, até agora a teoria da descendência provou ser completamente insustentável para tornar a origem da vida um pouco mais inteligível.[17] A princípio, os cientistas

[15] E. Haeckel, *Der Mortismus ais Bandzwischen Religion und Wissenschaft*, 6ª. cd. (Leipzig: A. Kroner, 1908); *idem, The Riddle ofthe Universe al the Close of the Nineteenth Century,* trad. Joseph McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 331-46.

[16] Cf. J. Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 99.

[17] O. Hertwig, *Die Entwicklung der Biologie im neunzehnten Jahrhundert,* 2ª. ed. (Jena: G. Fischer, 1908); E. von Hartmann, "Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie", *Archiv für Systematische Philosophie* (1903): 139-78, 331-77; R. Otto, "Die mechanistische I.ebenstheorie und die Theologie", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* (1903): 179-213; *idem, Naturalistische und religiõse Weltansicht, 2".* cd. (Tübingcn: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1909), 145ss.; TI: *Naturalim and Religion*, trad. J. Arthur Thomson e Margaret R. 'Thomson (Londres: Willams & Norgatc; Nova York: Putnam, 1907); R. P. Mecs, *De Mechanische Verklaring der Levensverschijnselen* (The Hague, 1899); J. Grasset, *Les limites de la biologie* (Paris: Alcan, 1902).

recorreram à noção de uma "geração ambígua" *(generatio aequivocà),* isto é, a idéia da origem de seres orgânicos por meio de uma combinação acidental de material inorgânico. Quando as pesquisas de Pasteur provaram sua insustentabilidade, eles se apegaram à suposição de que os protoplasmas ou germes da vida tinham sido trazidos à terra por meteoritos vindos de outros planetas (Helmholtz, Thomson).[18] Quando essa hipótese provou ser pouco mais que uma onda cerebral, eles anunciaram a teoria de que as células e os germes da vida sempre existiram juntamente com a matéria inorgânica e, portanto - assim como a matéria, a força e o movimento , eram eternos. Mas, ao dizer isso, os próprios proponentes da teoria evolucionária reconheceram a inadequação dessa hipótese: aqueles que fazem com que a "matéria", o "movimento" e a "vida" sejam eternos não resolvem o mistério, mas perdem a esperança de uma solução.[19] Muitos cientistas naturais - inclusive Rindfleisch, Bunge, Neumeister, Merkel e outros - voltaram, portanto, ao vitalismo.

Em segundo lugar, o darwinismo também provou ser incapaz de explicar o desenvolvimento adicional de seres orgânicos. A Escritura, por um lado, reconhece a verdade inerente da evolução quando apresenta as plantas e os animais originando-se da terra ao comando de Deus (Gn 1.11, 20, 24). Por outro lado, porém, ela diz que a terra só pôde produzir esses seres orgânicos por uma palavra da onipotência divina e que esses seres orgânicos existiram lado a lado desde o início como espécies distintas, cada um com sua própria natureza (Gn 1.11, 21). Não se pode negar, portanto, que, dentro de cada espécie distinta, todos os tipos de mudança podem ocorrer, e a liberdade da ciência para definir pormenorizadamente os limites dessas espécies não pode ser restringida. Também não é necessário considerar todas as espécies relacionadas pela botânica e pela zoologia como criações originais. A noção de espécie está muito longe de ser claramente definida.[20] No entanto, é igualmente certo que a diversidade essencial e a dissimilaridade entre as criaturas estão arraigadas na onipotência criadora de Deus. É ele que faz a diferença entre a luz e as trevas, dia e noite, céu e terra, planta e animal, anjo e ser humano.[21] No darwinismo, a diversidade e a dissimilaridade entre as criaturas, especificamente entre seres orgânicos, continuam sendo um mistério. Se os seres humanos descenderam dos animais, precisamente a grande diferença que existe entre eles e que é manifesta em todo o organismo continua sendo um mistério insolúvel. Hoje é quase universalmente reconhecido que as numerosas espécies de plantas e animais não podem ser inferidas a partir de um só organismo ou mesmo de quatro ou cinco organismos originais.[22] Tanto morfológica quanto fisiologicamente, as espécies são muito

[18] Cf. também Th. H. MacGillavry, *De Continüiteit van het Doode en het Levend* (Leiden: Brill, 1898).

[19] Em um ensaio ("Geist oder Instinkt", *Neue kirchliche Zeitschrift* [1907]: 39), Edmund Hoppe corretamente comenta: "O darwinismo deixou de produzir uma explicação da teoria da evolução: em seu lugar, veio a espiritualização da matéria c *voilà!* A evolução foi resgatada".

[20] Cf. E. Wasmann, *Modern Biology,* 296-305, 427-29.

[21] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 47.

[22] "Não há nenhuma evidência que apoie uma fdogenia monofilética" (E. Wasmann, *Modern Biology,* 291).

divergentes. A seleção natural e sexual é insuficiente para tornar possíveis essas mudanças nas espécies e, por isso, foi significativamente limitada e modificada pelo próprio Darwin.[23]

Além disso, nunca foram observadas transições de uma espécie para outra, nem no passado nem no presente. As mesmas espécies de plantas e animais que conhecemos agora também existiam milhares de anos atrás e apareceram repentinamente em grande quantidade. Formas transicionais das espécies que agora existem nunca foram encontradas. A paleontologia não demonstra uma lenta, gradual e retilínea ascensão de seres orgânicos do inferior para o superior, mas mostra que todos os tipos de espécie existiam lado a lado desde o princípio. No entanto, essas formas transicionais deviam estar disponíveis em grande número porque as mudanças morfológicas ocorreram muito lentamente ao longo de milhares de anos e tinham, a cada vez, apenas uma ínfima importância. É inconcebível que todas elas tenham sido destruídas por catástrofes, ainda mais porque, até o presente, todos os organismos inferiores continuaram a existir juntamente com os superiores, apesar de sua imperfeição e incapacidade de lutar pela sobrevivência. Acrescente-se a isso que especialmente August Weismann, mas também outros, sobre bons fundamentos, defenderam a tese de que precisamente as propriedades adquiridas não são transmitidas por hereditariedade, de modo que, sobre esse assunto e sobre a hereditariedade em geral, há enormes diferenças de opinião.[24] Totalmente ao contrário da teoria de Darwin, as propriedades morfológicas são muito variáveis. Se as mudanças morfológicas procederam com essa lentidão e eram, a cada vez, de tão pequena importância, elas não teriam qualquer proveito na luta pela sobrevivência. No momento da transição, elas seriam mais uma desvantagem do que um auxílio. Quando a respiração por guelras se transformou em respiração por pulmões, o processo foi mais um obstáculo que uma vantagem na luta pela existência. Por todas essas razões, os cientistas naturais, cuja ciência deve se basear em fatos, deveriam se abster de fazer julgamentos sobre esse assunto. O materialismo e o darwinismo [devemos observar] são, histórica e logicamente, resultado da filosofia, não da ciência experimental. O próprio Darwin, de qualquer maneira, afirma que muitas das interpretações que apresentou eram altamente especulativas.[25] De acordo com Haeckel, Darwin não descobriu fatos novos, o que ele fez foi combinar e utilizar os fatos de uma forma exclusiva.[26] A profunda semelhança entre o ser humano e os animais sempre foi reconhecida, fato que aparece no conceito de

[23] A teoria de Darwin de que as espécies se originaram como resultado de pequenas mudanças ao longo de uma série interminável de anos resultou, na obra de Hugo de Vries, na teoria de mutações abruptas: *Species and Varieties: Their Origin by Mutation,* org. Daniel Trembly MacDougal, 2ª. ed., corrigida e revisada (Chicago: Open Court; Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1906). Mas, a esse respeito, a questão de os novos organismos resultantes serem espécies ou variedades continua sem resposta.

[24] O. Hertwig, *Biological Problems oftoday: Preformation or Epigenesis?* (Nova York: Macmillan, 1900); H. H. Kuyper, *Evoluiie ofRevelatie* (Amsterdã: Hôveker & Wormser, 1903).

[25] C. Darwin, *The Descem of Man,* 620.

[26] E. Haeckel, *Naturliche Schõpfimgs-Geschichte* (1874), 25 (9ª. ed., [Berlim: G. Reimer], 1898).

"animal racional".[27] Mas, em tempos passados, esse fato ainda não tinha sido combinado com a filosofia monista que diz que, de uma potência pura, que *é* nada - coisas como átomos, caos ou células - tudo pode se desenvolver.

Em terceiro lugar, no darwinismo, a origem da humanidade é um problema insolúvel. As provas positivas de descendência dos seres humanos a partir de um animal não existem realmente. A ontogenia de Haeckel não pode mais ser considerada como prova depois da refutação feita por Bischoff e outros.[28] Os argumentos baseados em uma variedade de ossos e crânios encontrados em cavernas, mais recentemente nas índias Orientais Holandesas, foram abandonados, por sua vez, caso após caso.[29] O estudo, por um lado, de espécies antropóides de macacos e, por outro, de uma variedade de ossos, crânios, humanos anormais, microcefálicos, anões, e assim por diante, terminou na observação de que a diferença entre animais e seres humanos é essencial e sempre existiu.[30] Geralmente se reconhece, portanto, que nenhuma espécie de macaco, como existe hoje e existiu no passado, pode ser o ancestral da raça humana.[31] Os mais ardentes defensores do darwinismo reconhecem que algum tipo de espécie transicional tem de ser admitido, uma espécie da qual, até agora, nenhum vestígio foi encontrado. Na conferência de cientistas naturais, em 1894, Virchov comentou: "Até agora não se encontrou nenhum macaco que possa ser considerado o verdadeiro ancestral dos seres humanos, nem mesmo um semimacaco. Essa questão não está mais na vanguarda da pesquisa".[32]

Em quarto lugar, o darwinismo, acima de tudo, não fornece uma explicação da natureza humana em termos de sua dimensão psíquica. Darwin começou com a tentativa de derivar todos os fenômenos mentais encontrados no seres humanos (consciência, linguagem, religião, moralidade, *etc.)* de fenômenos que ocorrem nos animais,[33] e muitos outros o seguiram nisso. No entanto, até agora, essas tentativas também não foram bem-sucedidas. Assim como a essência da energia e da matéria, a origem do movimento, a origem da vida e a teleologia,

---

[27] E. Wasmann, *Instinkt und Intelligenz im Thierreich,* 8". ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1905); W. M. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen-und Thierseele,* 2 vols. (Leipzig: L. Voss, 1863).

[28] Cf. O. Ilertwig, "Das biogenetische Grundgesctz nach dem heutigen Stande der Biologie", *Internationale Wochenschrift* 1 (1907), *n".* 2, 3.

[29] Hubrecht, *De Gids* 60 (junho de 1896). Como Virchov antes havia feito, assim também o Dr. Bumuller, de Augsburgo, no congresso de antropólogos realizado em setembro de 1899, em Lindau, afirmou que o *Pithecanthropus erectus* de Dubois era um gibão (in *Beweis des Glaubens* [1900]: 80); cf. E. Wasmann, *Modern Biology,* 465-80.

[30] F. Pfaff, *Schòpfungsgeschichte,* 3ª. ed. (Heidelberg: C. Winter, 1881), 721; cf. E. Wasmann, *Modern Biology.*

[31] E. Haeckel, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken,* 58.

"In F. Hettinger, *Apologiedes Christentums,* 7ª. ed., 5 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1895-1898), III, 297 (nota do organizador: seleções da *Apologie* de Hettinger foram traduzidas em uma edição de um volume por Henry Sebastian Bowden, *Natural Religion,* 2ª. ed. [Londres: Burns & Oates, 1892]); J. Reinke (*Die Entwicklung der Naturwissenschaften insbesondere der Biologie im neunzehnten Jahrhundert* [Kiel: Universitâts-Buchhandlung (P. Toeche), 1900], 19, 20), portanto, escreve: "Devemos reconhecer, sem reservas, que não há uma só evidência completamente livre de objeções que prove a precisão da descendência do ser humano a partir dos animais". Cf. também Branco in E. Wasmann, *Modern Biology,* 407-79, e o próprio Wasmann, 456-83.

[33] C. Darwin, *Descent of Man,* cc. 3, 4; e *The Expression ofEmotions in Man and Animais* (Londres: John Murray, 1872).

assim também a consciência, a linguagem, a liberdade da vontade, a religião e a moralidade humanas ainda pertencem aos enigmas do mundo e aguardam solução. As idéias, que são totalmente mentais, relacionam-se com o cérebro de uma forma muito diferente da forma pela qual a bílis se relaciona com o fígado e a urina com os rins. Nas palavras de Max Müller, a linguagem é o Rubicão entre nós e o mundo animal. A explicação psicológica da religião é insustentável. A derivação da moralidade a partir de instintos sociais humanos não faz justiça à autoridade da lei moral, ao caráter categórico do imperativo moral, aos "imperativos" do bem, à consciência, à responsabilidade, à noção de pecado, arrependimento, remorso e punição. De fato, embora o darwinismo, como tal, não seja totalmente idêntico ao materialismo, ele se inclina nessa direção, encontra aí seu apoio mais importante, c, assim, pavimenta o caminho para a subversão da religião e da moralidade e para a destruição de nossa natureza humana. Não há proveito em dizer que é melhor ser um animal altamente desenvolvido do que um ser humano caído. A teoria de um ancestral animal para os seres humanos viola a imagem de Deus no homem e degrada o ser humano à imagem de um orangotango e um chimpanzé. Do ponto de vista da evolução, a humanidade como imagem de Deus não pode ser mantida. A teoria da evolução nos força a voltar à criação como a Escritura a apresenta.

A IDADE DA HUMANIDADE

[281] Em conexão com a teoria da origem do homem, a doutrina da evolução também tende a entrar em conflito com a Escritura com relação à idade, à unidade e à morada original da raça humana. Uma grande idade foi atribuída à raça humana por muitos povos, inclusive os japoneses, os hindus orientais, os babilônios, os egípcios, os gregos e os romanos, que falaram de várias idades do mundo e de miríades e centenas de milhares de anos. A antropologia moderna, de tempos em tempos, retorna a esses números fabulosos, mas não é mais consistente do que a mitologia pagã. Ela varia entre 10.000 e 500.000 anos ou mais.[34]

Em anos recentes, há uma tendência geral de se observar maior moderação no cálculo da idade da terra e da humanidade. Darwin, é claro, precisou de um número incalculável de anos para permitir a origem das espécies por meio de minúsculas mudanças, pois, se a evolução nunca aconteceu mais rápido do que agora, a origem da vida e de todos os tipos de organismo exigiria um tempo extraordinariamente longo. Quando os cientistas começaram a computar, consistentemente com essa teoria da evolução, quanto tempo seria necessário para que o olho humano se desenvolvesse a partir de uma pequena mancha de pigmento e o cérebro dos mamíferos se desenvolvesse a partir de um gânglio original, eles automaticamente chegaram a tempos imediatamente longos, que tiveram de ser multiplicados várias vezes para se estabelecer a duração de toda

[34] A. R. Wallace, por exemplo, fala de meio milhão de anos, de acordo com J. Orr, *Gods` Image in Man,* 166.

a vida sobre a Terra. Alguns deles, juntamente com o próprio Darwin em sua primeira edição de seu *A origem das espécies,* portanto, chegaram à marca de 300 milhões de anos para a idade da vida sobre a Terra, e a maioria usou idades ainda maiores.[35]

Mas, gradualmente, físicos e geólogos começaram a registrar objeções a essas cifras. Eles mesmos começaram a calcular, tentando, de várias formas e por vários métodos, estimar a idade da Terra, do oceano, da Lua e do Sol. E, embora difiram entre si por milhões de anos, o tempo que eles admitiram para a idade da Terra foi geralmente muito menor que aquele requerido pelos biólogos. Eles falaram, na melhor das hipóteses, em algo entre 80 e 100 milhões, e, às vezes, chegaram a 10 ou 20 milhões de anos. Ora, se a idade da Terra requer não mais que uma cifra entre 10 e 100 milhões de anos - e, como fica claro a partir dessa diferença, o cálculo é novamente extremamente incerto e sujeito a modificação no momento em que é anunciado[36] - é auto-evidente que a origem da vida c da humanidade é, novamente, muito menos remota. Sobre essa questão, portanto, há uma ampla variedade de opiniões. Alguns cientistas, tais como Bourgeois, Delaunay, De Mortillet, Quatrefages e outros supõem que o homem já ocorre no período terciário. Outros, por outro lado, tais como Virchov, Mor. Wagner, Oskar Schmidt, Zittel, Cathaillac, John Evans, Joseph Prestwich, Hughes, Branco, Wasmann, Dawson, Haynes, e assim por diante, são da opinião de que a humanidade só apareceu no período quaternário.[37] A decisão também é difícil porque os limites entre os dois períodos não são claramente marcados, e esses períodos podem muito bem ter existido lado a lado em diferentes regiões da terra. Mas até mesmo se a espécie humana tiver existido no período terciário e o ser humano tiver sido contemporâneo do mamute, não se segue que isso estabeleça a idade da humanidade. Pode-se igualmente bem inferir disso que esse período é muito mais recente do que inicialmente se acreditava. De fato, ao calcular as datas da era do gelo, os cientistas chegaram a um número mais modesto. Em anos recentes, há uma harmonia ainda mais considerável sobre esse ponto. Muitos peritos, como G. F. Wright, Salisbury, Winchell e outros chegaram à conclusão de que a era do gelo na América, e grosseiramente também na Europa, não está mais que oito ou dez mil anos atrás de nós.[38] A esse respeito, deve-se ter sempre em mente que os cálculos baseados nas habitações de madeira encontradas na Suíça e em outros lugares; em ossos e crânios encontrados

[35] H. de Vries, *Species and Varieties,* 14; G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen,* 176 *(Scientific Confirmations)*\ J. Orr, *Gods' Image in Man,* 176.

[36] J. Orr, *Gods' Image in Man,* 168.

[37] *Ibid.,* 174, 306; J. Guibert, *In the Beginning,* trad. G. S. Whitmarsh (Londres: Kegan Paul, Trench, & Trübner, 1900), 264-97; C. Gutberlet, *Der Mensch,* 265ss.; E. Wasmann, *Modem Biology, 411.* De acordo com Wasmann, nenhum vestígio dc seres humanos terciários ainda foi encontrado, c os sinais da atividade humana que se imagina terem sido encontrados no período terciário são extremamente duvidosos. Em contraste, há muitos vestígios humanos diluvianos, todos os quais provam que, naquele tempo, o homem já era um "*Homo sapiens* completo".

[38] J. Orr, *Gods' Image in Man,* 306; G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen,* 201-7 (*Scientif Confirmations*); Upham ("Die Zeitdauer der geologischen F.pochen", *Gaea* 30 [1894]: 621ss.) cita vários estudiosos que situam a era do gelo em aproximadamente sete ou oito mil anos antes de Cristo.

em cavernas próximas a Liòge, Amiens, Düsseldorf e em muitos outros lugares; nas formações no delta do Nilo e do Mississipi; na formação das cataratas do Niágara e de St. Anthony, perto de Mineápolis; na duração das eras da pedra, do bronze e do ferro, e assim por diante - que todos esses cálculos se baseiam em um fundamento hipotético e estão longe de serem absolutamente certos. A esse respeito, ainda mais do que no caso da idade da Terra, embora os cientistas possam mencionar números, eles não têm material para uma história sobre um período tão longo.

De mais valor para a determinação da idade da raça humana são os dados cronológicos fornecidos pela História e por monumentos de diferentes povos. A história da índia e da China não fornece uma base firme para a cronologia, surgindo apenas alguns séculos antes de Cristo. No entanto, a situação é um pouco diferente com a história do Egito e da Babilônia. Aqui, sem dúvida, temos uma civilização antiga. Ela já existia até onde podemos voltar na História. A própria Escritura também ensina isso claramente. No entanto, a cronologia ainda é tão incerta que não é possível basear-se muito nela. Essa incerteza é ilustrada pelo fato de que Champollion entende que o governo do rei egípcio Menes começou em 5867 a.C., Boeckh em 5702, Unger em 5613, Brugsch em 4455, Lauth em 4157, Lepsius em 3892, Bunsen em 3623, Edward Meyer em 3180, Wilkinson em 2320 - uma variação de mais de 3.500 anos; e também pelo fato de que Bunsen entende que o período histórico babilónico começou em 3784, Von Gutschmid em 2447, Brandis em 2458, Oppert em 3540 e assim por diante.[39]

Todo estudioso de História antiga tem sua própria cronologia. Esse é um labirinto que não tem um fio para guiar o pesquisador. Somente no caso do povo de Israel podemos realmente falar de uma história e cronologia. Fritz Hommel está, portanto, correto ao dizer que a cronologia para os primeiros mil anos antes de Cristo é razoavelmente bem estabelecida, às vezes descendo aos detalhes; que, no segundo milênio antes de Cristo, parece que temos apenas alguns pontos de referência estabelecidos; e que, no terceiro milênio, isto é, antes de 2000 a.C., tudo é incerto.[40] De fato, também há outras razões pelas quais a raça humana não pode ter existido muitos milhares de anos antes de Cristo. Se fosse assim, a população mundial na época de Cristo teria sido muito maior e muito mais amplamente distribuída. Mil anos antes de Cristo, afinal, a maior parte do globo ainda era desabitada. Isso se aplica àquilo que agora chamamos de Ásia Setentrional, Europa Central e Setentrional, África ao Sul do Saara, Austrália, Ilhas dos Mares do Sul e América. No tempo de Cristo - com exceção da Ásia - a humanidade vivia primariamente ao redor do mar Mediterrâneo. Se a humanidade fosse tão antiga quanto se alega, muito mais ruínas e vestígios humanos

[39]F. Hettinger, *Apologie des Christenthums,* III, 258ss.; A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* (Freiburg i. B.: Herder, 1897), I, 89; H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie,* 76, 90. As escavações mais recentes no Egito levaram à tese de que ali uma civilização pré-histórica precedeu o tempo histórico. O portador dessa civilização pré-histórica foi uma antiga raça indígena; cf. o artigo: "Egypte voor den tijd der Piramiden", *Welensch. Bladen* (agosto de 1907): 274-93; (setembro de 1907): 436-53; J. Orr, *Gods' Image in Man,* 179, 306.

[40]F. Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes* (Leipzig: Gõschen, 1895), 38.

teriam sido encontrados; no entanto, eles são muito raros e limitados a uma parte da terra. As cifras mais confiáveis, portanto, não surgem além dos cinco ou sete mil anos antes de Cristo.[41] Se, a esse respeito, nos lembrarmos que os estudiosos estão longe de alcançar harmonia com a cronologia da Bíblia,[42] então, sobre esse ponto, tampouco há divergência importante entre Escritura e ciência. Mas até mesmo se, de acordo com a estimativa usual, o dilúvio ocorreu em 2348 a.C., houve um período de 450 anos até o chamado de Abraão, em 1900 a.C.; esse período é suficientemente longo para permitir que impérios poderosos tenham se desenvolvido ao longo do Eufrates e do Nilo. Em 14 gerações de 33 anos cada, isto é, em 462 anos, Noé e seus três filhos (com seis filhos por casamento) poderiam ter mais de 12 milhões de descendentes.[43]

A UNIDADE DA RAÇA HUMANA

[282] A unidade da raça humana é uma certeza na Sagrada Escritura (Gn 1.26; 6.3; 7.21; 10.32; Mt 19.4; At 17.26; Rm 5.12ss.; ICo 15.21s., 45s.), mas quase nunca foi reconhecida pelos povos que viveram fora do círculo da revelação. Os gregos se consideravam autóctones e orgulhosamente menosprezavam os "bárbaros". Esse contraste é encontrado, virtualmente, em todas as nações. Na índia, gradualmente veio à existência até mesmo uma pronunciada divisão entre quatro castas de pessoas, para cada uma das quais é admitida uma origem. A Stoa foi a primeira escola de pensamento a afirmar que todos os seres humanos formavam um só corpo (*systêma politikon),* do qual todos são membros, e, portanto, proclamou a justiça universal e o amor dos homens.[44] Depois da Renascença, ressurgiu a idéia de várias origens para a raça humana. Essa idéia, às vezes, ocorria na forma de verdadeiro poligeneticismo, como em Cesalpino,

[41] F. Pfaff, *Schópfungsgeschichte,* 710-28; M. Gander, *Die Siindflut in ihrer Bedeutungfiir die Erdgeschichte* (Münster: Aschendorff, 1896), 78-90; P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechls nach der heiligen Schrift der Prophangeschichte undder Vorgeschichte* (Freiburg i. B.: Herder, 1896).

[42] Várias tentativas foram feitas para estender a cronologia da Bíblia e, assim, colocá-la cm harmonia com a da ciência natural e da História. A cronologia do texto hebraico do Antigo Testamento é diferente da cronologia da tradução grega. As genealogias de Gênesis 5 e 10 talvez pulem gerações e, enquanto cstabclecem a linhagem familiar, não estabelecem a duração das gerações. Assim, por exemplo, W. H. Green e G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen,* 37 (*Scientific Confirmations).* J. Urquhart *(llow Old Is Man? Some Misunderstood Chaplers in Scripture Chronology* [Londres: Nisbet, 1904]) é da mesma opinião e calcula o tempo de Adão a Cristo cm 8.167 anos. Também cf. N. Howard, *Neue Berechnungen iiber die Chronologie des Alíen Testaments und ihr Verhältnis zu der Altertumskunde,* prefácio de V. E. Rupprecht (Bonn, 1904); D. R. Fotheringham, *The Chronology ofthe Old Testamenl* (Cambridge: Deighton Bell, 1906); A. Bosse, *Untersuchungen zum chronologischen Schema des Alten Testament* (Cõthen: Schettler, 1906); "Bibi. Chronologie", *Herders Kirchenlexicon* (nota do organizador: Bavinck está provavelmente se referindo a *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon,* org. Joseph Hergenrõther [Freiburg i. B.: Herder, 1903]); J. B. Heinrich e C. Gutbcrlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VI, 272; cf. pp. 499-500 (N°. 273), 515-516 (N°. 278).

[43] Para mais material sobre a idade da Terra, cf. O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879) II, 755ss.; *idem, Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879) 87ss.; *idem,* "Mensch", *PRE*[3], XII, 624; P. Schanz, *Apologie des Christentums,* 3 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1887-1888), I, 333ss. *(A Christian Apology,* trad. Michael F. Glanccy e Victor J. Schobel, 4ª. ed. rev. [Ratisbon: F. Pustet, 1891]); F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* III, 281-310; F. G. Vigouroux, *Les livres saints,* 4 vols. (Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-1890), III, 452ss.; B. Platz, *Der Mensch* (Würzburg e Leipzig: Woerl, 1898), 385ss.

[44] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3 vols. (Leipzig: Fues [O. R. Reisland], 1879-1920), IV, 287ss.

Blount e outros deístas; em parte como co-adamismo, isto é, a descendência de diferentes raças a partir de diferentes ancestrais, em Paracelso e outros; em parte (em Zanini e especialmente em Isaac de la Peyrère) como pré-adamismo, isto é, a descendência de povos selvagens que eram de cor escura a partir de um ancestral anterior a Adão, enquanto, nesse caso, Adão foi o ancestral apenas dos judeus e da parte branca da humanidade.

Em 1655, de la Peyrère publicou (sem indicar o nome do autor, a editora e o lugar) uma pequena obra chamada *Praeadamitae,* com o subtítulo *Systema theologiae expraedamitarum hypothesi.* Nessa brochura afirma-se (recorrendo a Gn 4.14, 16, 17; 6.2-4) que povos existiram muito antes de Adão. Esses povos descendiam do primeiro casal, cuja criação é registrada em Gênesis 1. Em Gênesis 2, porém, encontramos o relato da criação dc Adão e Eva, que são os ancestrais dos judeus. Esses dois quebraram a lei que lhes foi dada no paraíso e caíram em ainda mais pecados do que os povos que descendiam do primeiro homem, pois estes, como diz Paulo (Rm 5.12-14), não pecaram à semelhança do pecado de Adão. Eles não violaram uma lei positiva: cometeram pecados naturais, mas não pecados contra a lei. Por algum tempo, essa teoria recebeu ampla aceitação e também provocou oposição de todos os lados.[45] Mas ela logo caiu no esquecimento. Apenas uns poucos autores, como Bayle, Arnold e Swedenborg viram nela algum mérito. Especialmente quando, no século 18, o conhecimento dos povos do mundo ganhou mais popularidade e as pessoas começaram a perceber a grande diversidade de cor, cabelo, compleição, costumes *(etc.)* entre elas, muitos estudiosos novamente trouxeram à tona a idéia de diferentes ancestrais: Sullivan (1795), Crüger (1784), Ballenstedt (1818), Stanhope Smith (1790), Cordonnière (1814), Gobineau (1853-1855) e outros. Para alguns, ela se tornou mais útil para a defesa da escravidão, como aconteceu com Dobbs na Irlanda, contra Wilberforce, com Morton Nott, Glidon, Knox, Agassiz e outros. Schelling[46] ensinou outro tipo de poligênese. Ele também admitiu a existência de muitas raças de povos antes de Adão, mas essas raças se elevaram e se desenvolveram tanto a partir de seu *status* animal inferior que, finalmente, produziram *aquele* em quem a humanidade primeiro se manifestou e pôde, portanto, receber o nome de *o humano* ("ha-adam") com boa justificativa. Semelhantemente, certo pré-adamismo foi propagado por Oken, Carus, Baumgartner, Perty e Bunsen.[47] Depois de 1860, acrescentou-se a essas interpretações o darwinismo, que, por causa de sua teoria de variabilidade, podia muito bem ser monogenético, mas, entre muitos de seus adeptos, tornou-se

[45] F. Spanheim, *Opera,* III, 1249ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* V, q. 8; J. Marckius, *Historia paradisi* (Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705), II, 2, §§3ss.; B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 1001-5; C. Vitringa, *Doctr. christ* II, 127; cf. J. I. Doedes, "Nieuvve Merkwaardigheden uit den Oude-boeken-schat", in *Studien en Bijdragen,* org. W. Moll e J. G. De Iloop Scheffer (Amsterdã: G. L. Funke, 1880), IV, 238-42; O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen,* I, 545ss.; II, 768ss.; *idem, Die Lehre vom Ursland* 231ss.

[46] F. W. Schelling, *Werke,* II, 1, 500-515.

[47] Cf. também W. Bilderdijk, *Opslellen vau Godgeleerden en Zedekundigen Inhoud* (Amsterdã: Immerzeel, 1883), II, 75; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F Osiander, 1840-1841), I, 680; G. A, Schwalbe, *Studien zur Voigeschichte des Menschen* (Stuttgart: Schwcizcrbart, 1906).

poligenético. O desenvolvimento do ser humano a partir do animal aconteceu em várias épocas e lugares e deu surgimento a diferentes raças, segundo Haeckel, Schaafhausen, Caspari, Vogt, Büchner e outros.[48] Sobre a posição do darwinismo, porém, a questão a respeito da origem e da idade da humanidade não pode ser respondida. A transição do animal para o ser humano ocorreu tão lentamente que, na verdade, não houve nenhum primeiro homem. Contra esse poligeneticismo, o monogeneticismo novamente foi defendido por Humboldt, Blumenbach, St. Hilaire, Van Baer, Von Meyer, Wagner, Quatrefages, Darwin, Peschel, Ranke; Virchov, também, permitiu essa possibilidade.[49]

Ora, a existência de vários povos e raças dentro da humanidade é, muito certamente, uma questão importante, cuja solução não estamos perto de encontrar. As diferenças de cor, cabelo, crânio, linguagem, idéias, religião, tradições e costumes folclóricos, hábitos e assim por diante são tão grandes e a expansão da raça humana sobre o planeta - por exemplo, para as Ilhas dos Mares do Sul e América - é tão desconhecida que a idéia de origens diferentes dos povos dificilmente pode nos surpreender. Em Gênesis 11.1, a Escritura atribui a origem dos povos e das línguas a um único ato de Deus, pelo qual ele interveio no desenvolvimento da humanidade.[50] A origem de povos distintos tem um profundo significado ético-religioso e aponta para um declínio intelectual e espiritual. Quanto mais selvagem e bruta se torna a humanidade, mais as línguas, as idéias e assim por diante tomam caminhos diferentes. Quanto mais as pessoas vivem em isolamento, mais aumentam as diferenças de linguagem. A confusão das línguas é resultado de confusão de idéias, na mente e na vida.

Não obstante, nessa divisão e fragilidade, a unidade foi preservada. A ciência da lingüística descobriu semelhança e unidade de origem até mesmo onde, no passado, isso não era nem remotamente imaginado. Embora a existência de raças e povos seja um fato, a determinação de seus limites é tão difícil que gera imensas disputas. Kant supunha que existiam quatro raças diferentes, Blumenbach cinco, Buffon seis, Peschel sete, Agassiz oito, Haeckel nove, Morton vinte e duas.[51] Dentro e dentre todas as raças há formas transicionais que parecem debochar de todas as tentativas de classificação. Gênesis 10, portanto, mantém a unidade da raça diante de toda diversidade e Johann von Müller, com boa razão, disse: "Toda a história deve começar com esse capítulo".

Contra essa unidade o darwinismo não pode, realmente, levantar qualquer objeção. A diferença entre o ser humano e o animal é, de qualquer modo, muito maior do que a diferença entre os seres humanos. Se o ser humano

[48] Cf. L. Gumplovicz, *Grundriss der Sociologie,* 2ª. ed. (Viena: Manzsche Buchhandlung, 1905), que ardentemente promove o poligeneticismo e baseia nele sua sociologia (138ss.).

[49] Cf. o próprio Darwin, *Descent,* c. 7; e, também, F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* III, 224.

[50] F. W. Schelling, *Werke,* II, 1, 94-118; H. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (Münster: Aschendorff, 1869), 278ss.; C. A. Aubcrlcn, *The Divine Revelation,* I (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867); F. Kaulen, *Die Sprachenverwirrung zu Babel* (Mainz: F. Kirchheim, 1861); M. StrodI, *Die Entstehung der Völker* (Schaffhausen: Hurter, 1868).

[51] 0. Peschel, *Abhandlungen zur Erd-und Völkerkunde,* 5ª. ed. (Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878), 316ss.; II. Schurtz, *Katechismus der Völkerkunde* (Leipzig: J. J. Weber, 1893); J. Guibert, *ln the Beginning,* 212-53.

pudesse evoluir a partir de um animal, é difícil entender por que a idéia de uma origem comum da humanidade poderia, como tal, encontrar objeção. O darwinismo, de fato, fornece o meio conceituai para explicar a possibilidade de uma ampla variedade de mudanças dentro de certa espécie como resultado de várias influências climáticas e de estilo de vida. Nesse sentido, ele presta um excelente serviço para a defesa da verdade, pois, por maior que possa ser a diferença entre as raças, em uma investigação profunda a unidade e a semelhança de todos os povos emergem muito claramente.[52] Isso também fica evidente pelos seguintes fatos: pais das mais diversas raças podem gerar filhos férteis; toda classe de seres humanos pode habitar em qualquer região da terra e ali viver; e povos que nunca entraram em contato entre si possuem vários atributos e práticas em comum, como gestos, o sistema decimal, cor da pele, tatuagens, circuncisão e assim por diante. Além disso, numerosos fenômenos fisiológicos são os mesmos em todas as raças, como a postura ereta, a forma do crânio, o peso médio do cérebro, o número e o tamanho dos dentes, a duração da gestação, o número médio de batimentos cardíacos, a estrutura interior do organismo, a mão, o pé (*<etc.*), a idade média, a temperatura do corpo, regras mensais, suscetibilidade a enfermidades e assim por diante. Finalmente, nos aspectos intelectual, religioso, moral, social e político, os seres humanos têm uma ampla variedade de coisas em comum: linguagem, intelecto, razão, memória, conhecimento de Deus, consciência, noção de pecado, arrependimento, sacrifício, jejum, oração, tradições sobre a era dourada, um dilúvio e assim por diante. A unidade da raça humana, como a Escritura ensina, é poderosamente confirmada por tudo isso. Essa é, finalmente, não uma questão indiferente, como às vezes se diz, mas uma questão da maior importância: esse é o pressuposto da religião e da moralidade. A solidariedade da raça humana, o pecado original, a expiação de Cristo, a universalidade do reino de Deus, a catolicidade da igreja e o amor ao próximo - tudo isso está baseado na unidade da humanidade.[53]

[52] A importância das raças é alternativamente exagerada (como por Ammon, Driesmann, H. St. Chamberlain, Dühring, Gumploviez, Nietzsche, Marx e assim por diante) e subestimada (como por Jentsch, Hertz, Colajanni, esp. Finot); cf. C. Snijders, "Het Ontstaan en de Verbreiding der Menschenrassen", *Tijdspiegel* (abril de 1897); S. R. Steinmetz, "De Rassenkwestíe", *De Gids* 71 *(janeiro* de 1907): 104-39; H. Kern, *Rassen, Volken, Staten* (Haarlem: Bohn, 1904); *idem*, "Oud en Nieuw over de Menschenrassen", *Wetenschappelijke Bladen* (junho de 1904): 337-57.

[53] Sobre a unidade da raça humana, cf. também: O. Zöckler, "Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts", *Jahrbiicher fur deutsche Theologie* 8 (1863): 51-90; *idem, Geschichte der Beziehungen,* II, 768ss.; *idem, Die Lehre vom Urstand,* 231ss.; *idem,* in *PRE*[3], XII, 621; M. Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechts* (Augsburgo: F. Butsch Sohn, 1873); Th. Waitz, *Über die Einheit des Menschengeschlechls und den Naturzustand des Menschen (Leipzig: Fleischer, 1859); H. Ulrici, Gott un der Mensch,* I, 2, !46ss; H. Lotze, *Microcosmus,* trad. Elizabeth Hamilton e E. E. Constance Jones (Nova York: Scribner & Welford, 1866), 173-92; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd-und Völkerkunde,* 14ss.; F. H. Reusch, *Nature and Bible,* II, 181-245; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, I, 318-33 *(A Christian Apology)*; F. G. Vigouroux, *Les livres saints,* IV, 1-120; F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 190; F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* III, 223-80; J. H. A. Ebrard, *Apologetics,* trad. William Stuart e John MacPherson, 2ª. ed., 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1886-1887), I, 262-302.

A MORADA ORIGINAL DA HUMANIDADE

[283] Finalmente, há a diferença sobre a morada original da humanidade. Gênesis relata que Deus, depois de ter criado Adão, plantou um jardim no Éden (2.8). Esse [f]*éden* (prazer, terra de prazer), portanto, não é idêntico ao paraíso, mas uma região na qual o jardim (LXX *paradeisos,* segundo Spiegel, da palavra persa*pairi-daêza,* recinto cercado) foi plantado. Esse paraíso é, então, chamado "jardim do Éden" (Gn 2.15; 3.23), "jardim de Deus" (Ez 31.8,9), "jardim do SENHOR" (Is 51.3), e às vezes é igualado ao Éden (Is 51.3; Ez 28.13; 31.9). Deus, além disso, plantou esse jardim "no Oriente", "na direção do Oriente", isto é, do ponto de vista do autor. Um rio nascia no Éden para regar o jardim e, a partir daí, isto é, quando corria do jardim, era dividido em quatro braços, que são chamados Pisom, Giom, Hiddekel e Phrath. Os dois últimos são o Tigre e o Eufrates, mas sobre os dois primeiros sempre houve divergência. Os pais da igreja, como Josefo, geralmente associavam o Pisom com o Ganges e o Giom com o Nilo. No entanto, nunca fizeram um estudo cuidadoso sobre a localização do paraíso. Para eles, o paraíso sobre a terra sempre existiu junto com o paraíso celestial e foi interpretado alegoricamente. Agostinho diz que existem três interpretações do paraíso.[54] Alguns o interpretavam como um paraíso terreno, outros como um paraíso celestial e ainda outros combinavam os dois. Aqueles que o consideravam como um paraíso terreno criam que ele estava situado no mais alto nível entre o céu e a terra, que se estendia até mesmo à Lua, ou que houve uma época em que toda a terra era um paraíso, ou que ele estava situado do outro lado do oceano. De acordo com alguns exegetas, o paraíso fora completamente destruído depois da queda, especialmente pelo dilúvio; de acordo com outros, ele ainda existia, mas se tornara inacessível por montanhas e mares, e ainda outros pensavam que ele havia sido incorporado no céu. A primeira pessoa que tentou localizar geograficamente o paraíso foi Agostinho Steuco, de Gubbio, chamado Eugubino (m. 1550). Em sua obra *Kosmopoiia,* que foi publicada em Lion, em 1535, ele desenvolveu a chamada hipótese Pasitigris, segundo a qual os quatro rios são os estuários de um vasto rio, o chamado Tigre-Eufrates, e o paraíso está, portanto, situado próximo da atual cidade de Corna. Essa hipótese foi calorosamente aceita por católicos como Pererius, Jansen, Lapide, Pctavius, Mersena; e por estudiosos reformados como Calvino e Marck; e também por vários luteranos, e foi adotada, em forma modificada, por Pressel.[55]

Além disso, por volta da metade do século 17, surgiu a chamada hipótese armênia, o princípio fundamental para aquilo que já tinha sido lançado por Rupert de Deutz, Pellican e Fournier e que tinha sido desenvolvido especialmente por Reland, professor de Utrecht (m. 1706). Sua tese é que Pisom é o Phasis, Giom é o Araxes, Havilá é Colchis, Cuxe é a terra de *Kossioi,* entre Média e Susiana, e, portanto, procurou o paraíso em uma região muito mais ao

[54] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* VIII, 1.
[55] J. J. Herzog, "Paradise", *Schaff-Herzog,* VII, 348,49; "Eden", *PRE*[2], IV, 34-38.

Norte, isto é, na Armênia, aproximadamente entre Erzerum e Tiflis. Essa hipótese encontrou mais aceitação que a hipótese Pasitigris e ainda foi defendida, em nossa própria época, por von Raumer, Kurtz, Baumgarten, Keil, Lange, [Franz] Delitzsch, Rougement e outros. Em contraste, Friedrich Delitzsch, em sua obra *Wo lag das Paradies?* (Leipzig: Hinrichs, 1881), procurou a localização do paraíso em uma direção mais ao Sul: nos jardins da Babilônia, que, por causa de sua beleza, foi chamada "o jardim do Deus Dunias" por babilônios e assírios. Portanto, o rio do Éden era o Eufrates em suas cabeceiras superiores; Pisom e Giom eram dois canais auxiliares. Outros estudiosos, porém, foram muito mais adiante e interpretaram o paraíso como uma saga que gradualmente caminhou do Oriente para o Ocidente e na qual Pisom c Giom, originalmente, denotam o Indus e o Oxus (J. D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald e outros). Outros o consideraram como um mito no qual Havilá representa a terra dourada da saga, e Giom é o Ganges ou o *Nilo* (Paulus, Eichhora, Gesenius, Tuch, Bertheau, Schrader e outros).[56]

A maior parte dos antropólogos e lingüistas não leva mais em conta Gênesis 2 e menciona países muito diferentes como a morada original da humanidade. No entanto, eles estão muito longe de serem unânimes e concedem essa honra a praticamente todos os países. Romanes, Klaproth, De Gobineau e George Browne se referem à América; Spiller pensou na Groenlândia porque, depois do resfriamento da terra, as regiões polares foram as primeiras a serem habitáveis. Wagner considerou a Europa como o continente onde o macaco primeiro se desenvolveu em ser humano. Unger especificou a Estíria [província da Áustria], L. Geiger a Alemanha, Cuno e Spiegel o Sul da Rússia, Poesche a região entre o Dnieper e o Njemen [Neman], Benfey e Whitney a Europa Central, Warren o pólo Norte. Darwin, Huxley, Peschel e outros favoreceram a África porque consideraram o gorila e o chimpanzé como os parentes mais próximos do ser humano. E Link, Háckel, Hellwald e Schmidt certo país chamado "Lemúria", onde os macacos se tornaram humanos pela primeira vez e que estava situada entre a África e a Austrália, mas, no fim do período terciário, afundou acidentalmente nas profundezas do mar. A esse respeito, muitos estudiosos admitem não apenas uma só morada original para o ser humano, mas crêem que a evolução do animal para o ser humano ocorreu em várias partes da terra, combinando, assim, o darwinismo com o poligeneticismo (Haeckel, Vogt, Schaafhausen, Caspari, Fr. Müller c outros).

Até mesmo essa divergência espetacular entre os antropólogos ilustra que, até agora, a ciência natural não foi capaz de afirmar nada categoricamente sobre esse assunto. Ela se perdeu em conjecturas, mas nada sabe sobre a origem e a morada dos primeiros seres humanos. Não há um só fato, portanto, que nos obrigue a abandonar a estipulação da Sagrada Escritura sobre o Éden. A etno-

[56] Cf. também H. Zimmern, *Biblische und babylonische Urgeschichte,* 2\ ed., 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901); nota do organizador: Bavinck erroneamente cita *Bibl. undparad. Urgeschichte;* H. Gunkel e H. Zimmern, *Schöpfung und Chãos,* 2ª. ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921) e seu comentário sobre Gênesis.

logia, a lingüística, a História e as ciências naturais nos fornccem dados que tornam possível a escolha da Ásia como a morada original do ser humano. Nem a África, nem a Europa, nem a América e muito menos um país como "Lemúria" podem igualar a reivindicação da Ásia a essa distinção. Aqui encontramos os povos mais antigos, a civilização mais antiga, as línguas mais antigas; toda a história antiga aponta para esse continente. A partir dessa parte da Terra, Europa, África, Austrália e também a América foram povoadas. Admito, a esse respeito, que surgem muitas questões às quais ainda não podemos responder. É especialmente incerto como e quando a América foi povoada.[57] No entanto, essas objeções de nenhum modo derrubam o ensinamento da Escritura de que a Ásia é o berço da humanidade. Sobre a localização do paraíso e do Éden podem existir muitas opiniões diferentes, de forma que eles podem ser alternadamente colocados no centro, a Leste ou ao sul da Ásia. A determinação da geografia pode não estar mais dentro de nossas possibilidades, mas a Escritura e a ciência se unem no testemunho de que é na Ásia que devemos procurar a morada original do ser humano.[58]

[57] O. Zõckler, *Geschichle der Beziehungen,* I, 542ss.; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd- und Võlkerkunde,* 402ss.; F. G. Vigouroux, *Les livres saints,* IV, 98ss.; E. Schmidt, *Die ãltesten Spuren des Menschen in Nord-amerika,* Sammlung gemeinvcrstãndlicher wissenschaftlicher Vorträge, n. F.; série 2, cadernos 38, 39 (Hamburgo: J. F. Richter, 1887), 521-78.

[58] O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd- und Võlkerkunde,* 35-41; O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen,* passim, esp. I, 128ss., 170ss., 395ss., 654ss.; II, 779ss.; *idem, Die Lehre vom Urstand,* 216ss.; *idem, Biblische und kirchenhistorische Studien* (Munique: C. H, Beck, 1893), parte V, 1-38; F. H. Reusch, *Nature and Bible,* II, 181-245; F. Delitzsch, *A New commentary on Genesis,* 114-46; Volck, "Eden", *PRE*[3], V, 158-62; W. Engelkemper, *Die Paradiesesflüsse* (Münster, 1901); B. Poertner, *Das biblische Parodies* (Mainz: Kirchheim, 1901); Fr. Coclestinus [H. Vorst], *Het Aardsche Paradijs: Hoe het was en waar het lag* (Tilburg: Bergmans, 1903); e assim por diante.

12

A NATUREZA HUMANA

Ser humano é ser um portador da imagem de Deus, criado à sua imagem e originalmente justo e santo. Toda a pessoa é a imagem de toda a divindade. Tem havido extenso debate na igreja cristã sobre a imagem de Deus na humanidade. Alguns a procuram essencialmente na racionalidade humana, outros no domínio sobre a criação, outros na liberdade da vontade ou em qualidades morais, como amor e justiça. O naturalismo racionalista pelagiano e sociniano identificou a imagem com uma liberdade humana formal de escolha moral, abrindo a porta para uma interpretação evolucionista que vê a essência da humanidade em um processo sem fim de obstinado aperfeiçoamento. Essa interpretação é diametralmente oposta à Escritura, que não considera um estado animal primitivo como um estágio inicial na história humana. A ciência também não apresenta evidência para essa hipótese e encara numerosas objeções filosóficas e teológicas. Contra a interpretação naturalista da natureza humana a tradição católica romana apresenta uma interpretação sobrenatural que vê a graça infusa como o meio pelo qual os seres humanos alcançam e merecem seu fim verdadeiro e sobrenatural, a contemplação de Deus. A graça eleva a natureza. A teologia rejeitou os elementos-chave dessa compreensão dualista, especialmente o caráter meritório da elevação natural. Os reformadores entenderam que a posição católica romana também enfraquecia a interpretação do pecado original. No entanto, entre os protestantes também houve diferenças. Os luteranos tenderam a identificar a imagem com os dons originais de justiça, enquanto os reformados incorporaram toda a essência humana na imagem, embora falassem em um sentido amplo e em um sentido estrito dessa imagem. Apesar disso, é importante insistir que toda a pessoa é a imagem da divindade toda, isto è, do Deus trino. A alma humana, todas as faculdades humanas, as virtudes de conhecimento, justiça e santidade e até mesmo o corpo humano são a imagem de Deus. A encarnação de nosso Senhor é prova definitiva de que os seres humanos, não os anjos, são criados à imagem de Deus e que o corpo humano é um componente essencial dessa imagem. Desde o princípio, a criação foi organizada e a natureza humana foi imediatamente criada de modo

responsável e adequada para o mais alto grau de conformidade com Deus e para a mais íntima morada de Deus.

[284] A essência da natureza humana é seu ser [criado] à imagem de Deus. Todo o mundo é uma revelação de Deus, um espelho de seus atributos e perfeições. Toda criatura, ao seu próprio modo e grau, é a incorporação de um pensamento divino. Mas, entre as criaturas, apenas o ser humano é a imagem de Deus, a mais exaltada e mais rica auto-revelação de Deus e, conseqüentemente, a cabeça c a coroa de toda a criação, a *imago Dei* e o epítome da natureza, tanto *mikrotheos* (microdeus) quanto *mikrokosmos* (microcosmo). Até mesmo os pagãos reconheceram essa realidade e chamaram o ser humano de imagem dc Deus. Pitágoras, Platão, Ovídio, Cícero, Séneca e outros distintivamente afirmaram que o ser humano, ou pelo menos sua alma, foi criado como imagem de Deus, que ele é família e geração de Deus.[1]

Não apenas isso, mas virtualmente todos os povos têm tradições dc uma era de ouro. Entre os chineses, os povos da índia, iranianos, egípcios, babilônios, gregos, romanos e outros, encontram-se narrativas de uma época anterior em que os seres humanos viviam em inocência e bem-aventurança e em comunhão com os deuses. Essas narrativas foram celebradas em música pelos poetas Hesíodo, Ovídio e Virgílio e reconhecidas pelos filósofos em sua verdade.[2] Apenas a Escritura, porém, lança plena e verdadeira luz sobre essa doutrina da semelhança do ser humano. A primeira narrativa da criação diz que, depois de deliberação intencional, Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança (TM: *bèṣalménü kidmüténü;* LXX: *kaf eikona hêmeteran kai kath' homoiõsin;* Vulg.: *ad imaginem et similitudinem nostram,* Gn 1.26, 27). Em Gênesis 5.1 e 9.6, também se repete que Deus criou o homem à sua semelhança *(kidmüt èlõhim)* e à sua imagem (*bèṣelem èlõhim).* O Salmo 8 canta o ser humano como mestre de toda a criação, e Eclcsiastes 7.29 nos lembra que Deus fez o homem reto *(yãsãr*). No mais, o Antigo Testamento diz pouco sobre o estado original de integridade *(status integratis).* Mais que qualquer outro povo, Israel era um povo de esperança; ele se fixava o futuro, não no passado. Até mesmo o Novo Testamento diz relativamente pouco sobre a imagem de Deus na qual a humanidade foi originalmente criada. Há menção direta dela somente em 1 Coríntios 11.7, em que o homem é chamado "a imagem e glória de Deus", e em Tiago 3.9, em que se diz que os seres humanos são "feitos à imagem e semelhança de Deus". Lucas 3.38 também chama Adão de "filho de Deus" e Paulo cita um poeta pagão para dizer que "dele somos geração" (At 17.28).

[1] T. Pfanner, *Syst. theol. gent.,* 189ss.

[2]]. G. Friderici, *De aurea aetate quam poêtaefinxerunt* (Leipzig, 1736); H. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (Miinster: Aschendorff, 1869); O. Zõckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879), 84ss.; J. H. Oswald, *Religiõse Urgeschichte der Menschheil* (Paderborn: F. Schõningh, 1881), 37ss.; E. L. Fischer, *Heidentum und Offenbarung* (Mainz: Kirchheim, 1878); O. Zõckler, *Biblische und kirchenhistorische Studien* (Munique: C. H. Beck, 1893), parte V, Iss.; O. Willmann, *Geschichte des Idealismus,* 3 vols. (Braunschweig: F. Vieweg, 1894-1897), I, 1-136; C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1897-1899), II, 93ss., 197.

Indiretamente, porém, também Efésios 4.24 e Colossenses 3.10 são de grande importância aqui. Nesses versículos, lemos sobre o "novo homem" do qual devemos nos "revestir" e, desse novo homem, diz-se que foi "criado segundo Deus, em justiça e retidão", e renovado "para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou". Aqui está implícito que o novo homem, do qual os crentes devem se revestir, foi criado por Deus segundo sua própria imagem e que essa conformidade emerge especificamente em justiça e retidão, que são frutos da apropriação da verdade. Isso, porém, refere-se à criação original, já que as palavras que Paulo emprega são claramente extraídas do relato da criação [de Gênesis]; e a segunda criação [de redenção] - como toda a Escritura ensina - não é uma "criação a partir do nada", mas uma renovação de tudo o que existia, e a *anakainousthai* (Cl 3.10) do crente claramente descreve essa criação como uma renovação. Servindo de base para Efésios 4.24 e Colossenses 3.10, portanto, está a idéia de que a humanidade foi originalmente criada à imagem de Deus e, na recriação, é renovada segundo esse modelo.

A Escritura, porém, não somente conta o fato de que a criação foi feita à imagem de Deus, mas também explica seu significado. Embora as duas palavras, "imagem" c "semelhança" (*ṣelem* e *dèmüt, eikõn* e *homoiõsis*) certamente não sejam idênticas, não há distinção material essencial a ser feita entre elas. Elas são usadas de forma intercambiável e se alternam sem razão específica. Ambas ocorrem em Gênesis 1.26 (cf. 5.3), mas, em 1.27 e 9.6 (cf. Cl 3.10), apenas a imagem é mencionada e, em Gênesis 5.1 e em Tiago 3.9, somente a semelhança é mencionada. A distinção entre elas é esta: *ṣelem* significa "imagem", tanto arquétipo (*Urbild)* quanto éctipo (*Abbild); dèmüt* significa "semelhança", tanto exemplo (*Vorbild*) quanto cópia (*Nachbild*). O conceito de "imagem" é mais rígido, o de "semelhança" é mais fluido e mais "espiritual", por assim dizer. No primeiro, predomina uma idéia de protótipo, no segundo, a noção de um ideal.[3] A semelhança é também uma qualificação, uma intensificação e complemento da imagem. A "semelhança" como tal é mais fraca e mais ampla que "imagem": um animal tem alguns traços em comum com o ser humano (semelhança), mas não é a imagem do ser humano. "Imagem" nos diz que Deus é o arquétipo, o ser humano é o éctipo;[4]* "semelhança" acrescenta a noção de que a imagem corresponde, em todas as partes, ao original.[5] Assim como há pouca distinção entre esses dois conceitos, também há pouca distinção entre as preposições "a" (b) e "segundo" (k), usadas juntamente com elas. Essas duas preposições também são usadas alternativamente: em Gênesis 5.1 e 3, temos *b* com *dèmüt* e, em 5.3, temos também *k* com *ṣelem;* o Novo Testamento tem *kata* com *eikõn* (Cl 3.10), mas também com *homoiõsis* (Tg 3.9). Portanto, nada

[3] F. Delitzsch, *A New Commeniary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 98-100, sobre Gênesis 1.26; *cf.* também W. Riedel, *Alttestamentliche Untersuchungen* (Leipzig: A. Deichert [George Bõhme], 1902), 42-47.

[4] * Cópia do tipo original de uma espécie. *Dic. de Termos Médicos* (NR).

[5] Agostinho, *De diversis quaestionihus octgirita tribus líber,* q. 74; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 93, art. 9; J. Gerhard, *Loci theol.,* VIU, §18; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 10; *etc.*

pode ser elaborado eom base nisso. Tudo o que podemos dizer, com Delitzsch, ć que, no caso de *b,* pensa-se no protótipo como uma moeda de metal fundido e, no caso de k, como um modelo colocado diante de nós. Portanto, não há razão, com Bõhl, para derivarmos da preposição *b* a conclusão de que a imagem de Deus é uma atmosfera c um elemento no qual o homem foi criado.[6]

Em adição a essas palavras, a Escritura oferece os seguintes dados sobre a imagem de Deus. Primeiro, fica claro que as palavras "imagem" e "semelhança" não se referem a algo em Deus, mas a algo na humanidade, não a um arquétipo não-criado, mas a um éctipo criado. A idéia não é que o ser humano foi criado segundo algo em Deus que é chamado "imagem" ou "semelhança", de modo que isso pudesse, por exemplo, ser uma referência ao Filho, mas que o ser humano foi criado segundo Deus, de modo que a humanidade é sua imagem e semelhança. Além disso, essa criação à imagem de Deus de nenhuma forma é restrita, seja pelo lado do arquétipo, seja pelo lado do éctipo. Não é dito que o ser humano foi criado apenas em termos de alguns atributos ou em termos de apenas uma pessoa do ser divino, nem que o ser humano é portador da imagem e semelhança de Deus apenas em parte, digamos, apenas na alma, ou no intelecto, ou na santidade. O fato é que toda a pessoa humana é a imagem de toda a divindade. Terceiro, o significado da imagem de Deus também nos é explicado pelo Filho, que, em um sentido totalmente único, é chamado de Verbo (*logos),* Filho (*huios*), imagem *{eikõn)* ou expressão (*charaktēr*) de Deus (Jo 1.1, 14; 2Co 4.4; Cl 1.15; Hb 1.3) e aquele segundo ao qual devemos nos conformar (Rm 8.29; ICo 15.49; Fp 3.21; Ef 4.23s.; 1Jo 3.2). O Filho já tem esses nomes agora porque ele é "Deus de Deus" e "Luz da Luz" [Credo Niceno], tendo os mesmos atributos que o Pai. Ele não é assim denominado por causa de alguma parte de seu ser, mas porque sua natureza se conforma absolutamente à natureza de Deus. Isso, por sua vez, aplica-se também ao ser humano. Assim como o Filho, o ser humano também é a imagem de Deus. Ele não apenas *tem*, mas *é* a imagem de Deus. Há essa diferença, é claro, de que aquilo que o Filho é em um sentido absoluto, o ser humano é apenas em um sentido relativo. O primeiro é o eterno Filho unigénito de Deus, o segundo é o filho criado de Deus. O primeiro é a imagem de Deus *dentro* do ser divino, o segundo é a imagem de Deus *fora* dele. Um é a imagem de Deus em um modo divino, o outro é essa imagem em um modo próprio da criatura. Dessa maneira, então, e dentro de seus limites, o ser humano é a imagem e a semelhança de Deus. Finalmente, a Escritura, aqui e ali, nos diz de que forma a imagem de Deus se revela e se manifesta abertamente. O conteúdo total dessa imagem de Deus não é revelado em lugar nenhum. No entanto, Gênesis 1.26 indica claramente que a imagem de Deus se manifesta no domínio humano sobre todo o mundo criado (cf. SI 8; ICo 11.7). O retrato do estado paradisíaco em Gênesis 1-2 demonstra que a imagem de Deus inclui conformidade com a vontade de Deus (cf. Ec 7.29). A recriação, conforme a

[6]E. Bõhl, *Dogmatik* (Amsterdã: Schcffer, 1887), 154ss.; ef. em oposição, A. Kuyper, *De Vleeschwording des Woords* (Amsterdã: Wormset, 1887), viiss.; F. E. Daubanton, *Theologische Studièn 5* (1887): 429-44.

imagem de Deus ou de Cristo, consiste primariamente em revestir-se do novo homem, que, entre outras coisas, consiste em justiça e santidade da verdade.

DEFININDO A IMAGEM

[285] Sobre o conteúdo da imagem de Deus houve, inicialmente, uma ampla variedade de opiniões na igreja cristã. Às vezes ela era localizada no corpo humano, outras, na racionalidade ou na liberdade da vontade, outras em domínio sobre o mundo criado ou também em outras qualidades morais, como amor, justiça e outras semelhantes.[7] Mas gradualmente duas interpretações vieram à tona lado a lado como opostas, ambas recorrendo à distinção entre imagem *(ṣelem)* e semelhança *(dèmüt).* Alguns, como Clemente de Alexandria, Orígenes e outros, observaram que Gênesis 1.26, de fato, diz que Deus planejou criar o homem à sua imagem e semelhança, mas que, de acordo com o verso 27, ele só o criou à sua imagem, isto é, como um ser racional, para que o próprio ser humano adquira semelhança com Deus na forma de obediência e a receba no fim, como sua recompensa, das mãos de Deus.[8] Outros, por outro lado, criam que, junto com a imagem, isto é, uma natureza racional, o homem também recebeu imediatamente como um dom a semelhança e que, tendo perdido esse dom pelo pecado, novamente o adquiriu por meio de Cristo.[9] A primeira interpretação, que pode ser chamada de naturalista, encontrou apoio na doutrina da liberdade da vontade. Conseqüentemente, seus adeptos não podiam conceber a santidade como um dom divino concedido à humanidade desde o princípio, mas apenas como um bem que ela quer alcançar por seus próprios esforços morais.[10] Muitos teólogos, portanto, ensinaram que a humanidade foi criada em um estado não de santidade positiva, mas de inocência infantil.[11]

Naturalismo

Foi a esses pronunciamentos que Pelágio recorreu quando identificou a essência e o estado original do ser humano com indiferença moral, com nada além de uma liberdade formal de escolha moral. A imagem de Deus, ensinava Pelágio, consiste apenas em uma possibilidade natural de perfeição dada por Deus que não pode ser perdida e, portanto, ainda é uma parte de todo ser humano. Deus concede a capacidade *(posse),* mas a vontade *(velle)* fica por nossa conta.[12] Posteriormente essa interpretação encontrou aceitação entre os socinianos, que

[7] Cf. J. C. Suicerus, veja v. "eÍKÚv", *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682); D. Petavius, "De opificio sex dierum", in *Theol. dogm.,* II, c. 2; W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, 3ª. ed. (Cassei: J. C. Krieger, 1832-1838), I, 339ss.; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1888), §56.

[8] Clemente de Alexandria, *Stromateis,* II, 22; Origcnes, *On First Principies,* III, 6.

[9] Irineu, *Against Heresies,* V, 16, 2; Atanásio, *Against the Arians,* II, 59; *idem, Against the Heathens,* 2; *idem, On the Incarnation,* 3.

[10] A. Harnack, *History ofDogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-1899), II, 128-48.

[11] Tertuliano, *Treatise on the Soul,* 38; Teófilo, *To Autolycus,* II, 24, 27; Irineu, *Against Heresies,* IV, 38.

[12] Agostinho, *On the Grace of Christ,* 1,3ss.

localizaram a imagem de Deus apenas no domínio humano sobre a natureza;[13] entre os anabatistas, os quais diziam que, sendo uma criatura terrena finita, o ser humano não era mais a imagem de Deus, mas só podia concretizar esse estado pelo novo nascimento;[14] entre os remonstrantes,[15] os racionalistas e sobrenaturalistas[16] e numerosos teólogos modernos,[17] todos os quais entendiam o estado de integridade como um estado de inocência infantil. No entanto, em sua interpretação da imagem de Deus nos primeiros seres humanos, eles concordam materialmente com aqueles que, separando a idéia do fato, negam a realidade de um estado de integridade e localizam a imagem de Deus somente na personalidade livre do ser humano, em sua natureza racional ou moral, em uma inclinação religiosa, na vocação humana para entrar em contato com Deus.[18] Essa interpretação, então, inconscientemente, os leva a aceitar a teoria da evolução, segundo a qual a essência do homem está situada não naquilo que ele foi, mas naquilo que ele, em um processo interminável de desenvolvimento c

[13] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 484.

[14] Nota do organizador: Bavinck, aqui, relaciona Menno Simons, *Werken,* 125, 126,180. Ele, provavelmente, está se referindo a *Foundation of Christian Doctrine,* (1539, rev. 1554, 1556), ou a *The True Christian Faith* (ca. 1541, rev. 1556), ambos os quais tratam do "novo nascimento" e podem ser encontrados em *The Complete Works of Menno Simons* (Elkhart: John F. Funk & Brother, 1871), I, 165-78, 103-63; ou cm *The Complete Writings of Menno Simons,* trad. Leonard Verduin, org. J. C. Wenger (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1956), 103-226, 321-405; cf. H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Sekten* (Hamburgo e Gotha: F. & A. Perthes, 1848), 461; J. Cloppenburg, *Op. theol.,* II, 144ss.

[15] *Conf. Remonstr.,* V, 5; S. Episcopius, *Apologia pro confessiones; idem, Instit. theol.,* IV, 3, 7; P. van Limborch, *Theol. christ.,* II, 24, 5.

[16] J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §99; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A, Barth, 1838), §§115, 116; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), §70.

[17] 1. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. &T. Clark, 1888), II, 77-84; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1849-1852), II, 298ss.; J. Miiller, *Die christliche Lehre von der Sünde,* 2 vols. (Brcslau: J. Mar, 1844), II, 457ss. (TI: *The Christian Doctrine of Sin,* trad. Wm. Urwick, 5ª. ed. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1868J); J. T. Bcck, *Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den bib/ischen Urkunden, 2ª.* ed. (Stuttgart: Steinkopf, 1875), 1,186ss.; *idem, Vorlesungen iiber christliche Glaubenslehre, 2* vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-1887), II, 328; H. Martensen, *Die christliche Dogmatik,* trad. do dinamarquês (Leipzig: Hinrichs, 1897), 139 (TI: *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick [Edimburgo: T. & T. Clark, 1871]); K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1861-1868), I, 432; O. Zõckler, *Die Lehre vom Urstand,* 40ss., 333; Gretillat, *Théol. syst.,* III, 464ss.; P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid* (Groningen: Scholtens, 1855), 89ss.; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld* (Utrecht: Kemink, 1876), §24; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-1881), 145; J. I. Doedes, *De Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1881), 69.

[18] 1. Kant, *religion within the Limits ofReason Alone,* trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *The Vocation ofMan,* trad. William Smith, 2ª. ed. (Chicago: Open Court, 1910); G. W. F. Hegel, *Sàmtliche Werke* (Stuttgart: Fr. Frommann, 1959), vol. 15, 199ss. ("Vorlesung über die Philosophie der Religion, Erster Band", *Werke,* XI, 183ss.); F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. Macintosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928); D. F. Struss, *Der alte und der netie Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), II, 72; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Fiissli, 1869), II, 562; R. Lipsius, *Dogm.,* §§420, 440; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechfertigung und Versõhnung,* 4ª. ed. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 314; F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik,* 3ª. ed. preparada por Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 306ss.; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tiibingen: J. C. B. Mohr, 1901), §39; Th. Häring, *Der christliche Glaube,* 2ª. ed. (Calw: Vereinsbuchhandlung, 1912), 248ss. (TI: *The Christian Faith: A System of Dogmatics,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. [Londres e Nova York: Hodder & Stoughton, 1913]); J. Bovon, *Dogmatique chrétienne,* 2 vols. (Lausanne: Georges Bridei, 1895-1896), 1,132,139; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk, 2".* ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-1851), I, 304ss.; II, 67ss.

por seus próprios esforços, pode tornar-se. O paraíso está à frente, não atrás de nós. Um macaco desenvolvido merece preferência sobre um ser humano caído. Originalmente portando a imagem de um orangotango ou de um chimpanzé, o homem gradualmente se elevou de um estado de brutalidade para o de uma humanidade nobre.

[286] Dificilmente precisa ser dito que a Escritura é diametralmente oposta a essa teoria da evolução. As igrejas cristãs, portanto, quase unanimemente rejeitaram a interpretação naturalista pelagiana da imagem de Deus e do estado original do ser humano. Com exceção dos argumentos em favor da hipótese darwinista, que já foram anteriormente refutados, realmente não há provas históricas diretas em favor do estado animal do ser humano, como representado pelos teóricos evolucionistas. Todos os ossos e crânios que foram encontrados provam, sob um exame mais minucioso, serem provenientes de seres totalmente semelhantes a nós. Até onde podemos retornar na História, encontramos uma condição de níveis relativamente altos de civilização na China, índia, Babilônia e Egito. Todas as provas de que os povos dessas regiões se desenvolveram a partir de um estado animal estão ausentes. O apelo aos chamados povos primitivos, que, no que diz respeito ao assunto, não são destituídos dc cultura, não é convincente, pois não se pode provar que eles estejam mais próximos do estado original da humanidade que os povos civilizados. Há maior razão para crer que, estando isolados da humanidade, gradualmente declinaram para um estado de barbarismo. Todos eles têm o caráter de degenerados que, como os galhos de uma árvore, cortados do tronco principal e não recebendo novas vitalidades, morreram e desapareceram.[19]

A questão pertinente ao estado primitivo dos seres humanos, portanto, não é realmente histórica, mas filosófica, pois esse estado, por definição, precede toda evidência histórica. A resposta dada à questão é determinada pela idéia que se tem da natureza humana. Por mais que se pense sobre isso, mais impossível se torna imaginar a história humana como começando em um estado bárbaro ou animal. Vida, consciência, língua, religião, a diferença entre verdadeiro e falso, e assim por diante, não podem ser explicados pela perspectiva da evolução, mas pressupõem uma origem distinta, uma criação do nada. Até mesmo na teologia dos modernistas isso fica evidente. Eles, de fato, negam a criação do ser humano à imagem de Deus, e, portanto, o estado de integridade, mas a idéia de criação aparece repentinamente de novo no ponto mais crítico. Ou a consciência é algo especificamente humano ou pelo menos a religião tem seu próprio

"Th. Waitz, *Über die Einheit des Menschengeschlechts und deu Naturzustand des Menschen* (Leipzig: Fleischer, 1859), 334ss.; O. Peschel, *Abhandlungen zurErd-und Vôlkerkunde,* 5ª. ed. (Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878), 135ss.; F. Ratzel, *Vôlkerkunde* (Leipzig: Bibliographisches Instituí, 1885-1890), I, 4ss.; S. Steinmetz, *De Studie der Vôlkerkunde* (1907); W. Schneider, *Die Naturvölker* (Paderborn: F. Schôningh, 1885); C. Gutberlet, *Der Mensch* (Paderborn: F. Schôningh, 1903), 475ss.; J. Frobcrger, *Die Schõpfimgsgeschichte der Menschheit in der "vorausselzungslozen" Vôlkerpsychologie* (Trier: Paulinus, 1903); O. Zõckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879), II, 744ss.; F. G. Vigouroux, *Les livres saints,* 4 vols. (Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-1890), IV, 171ss.; J. Guibert, *In the Beginning,* trad. G. S. Whitmarsh (Londres: Kegan Paul, Trench & Trübner, 1900), 366-79.

princípio original nos humanos. Ou se a evolução for aceita como princípio interpretativo também neste ponto, isso não pode acontecer no caso da dimensão ética, e essa teologia insiste em sua independência: a vida moral e a disposição moral são únicas *(sui generis)* e têm sua própria origem *(sui originis).*[20] No entanto, essa posição intermediária entre criação e evolução é insustentável. Ela foi repetidamente sustentada por uma variedade de escolas pelagianas de pensamento porque seus adeptos se opunham tanto à criação quanto à evolução e, portanto, procuravam por uma teoria mediadora. O primeiro ser humano não foi um animal nem um ser humano perfeitamente santo, mas uma criança inocente. Ele não era positivamente bom nem positivamente mau, mas estava em alguns lugares entre os dois pólos; ele era moralmente indiferente e podia fazer tanto uma coisa quanto outra. Realmente ele era nada, mas, potencialmente, era tudo, piedoso e ímpio, santo e profano, bom e mau. A disposição e a capacidade *(posse)* se originaram pela criação, mas tudo o que foi construído sobre esse fundamento de potencialidade foi desenvolvido pelo próprio esforço e vontade humanos. Ora, como veremos na seção seguinte, há um elemento de verdade nesse quadro porque os primeiros seres humanos ainda não tinham atingido o bem mais elevado e, portanto, ainda tinham de desenvolver-se. No entanto, com exceção desse ponto e por muitas razões, a interpretação é totalmente inaceitável.

Em primeiro lugar, a Escritura ensina claramente que, tanto física quanto psicologicamente, os seres humanos foram criados como adultos em "uma idade de vigor".[21] O relato de Gênesis sobre os primeiros seres humanos é muito simples, mas seu estado era o de agentes plenamente desenvolvidos, conscientes e livres. A criação à imagem de Deus (Gn 1.27; Ec 7.29; Ef 4.24; Cl 3.10), a bênção da criação e da multiplicação (Gn 1.28), a aprovação divina (Gn 1.31), o mandamento probatório (Gn 2.16, 17), a nomeação dos animais (Gn 2.19, 20), o pronunciamento sobre Eva (Gn 2.23, 24), o modo da tentação (Gn 3.1ss.) e a atitude de Adão e Eva depois da queda (Gn 3.7ss.) - tudo atesta a verdade de que os primeiros seres humanos foram criados positivamente bons, não moralmente indiferentes. O único contra-argumento talvez seja baseado no fato de que os primeiros seres humanos não conheciam a vergonha. Isso sempre foi usado pela oposição como um forte argumento.[22] Isso, porém, não é convincente, pois, antes da queda, a vida sexual era muito bem conhecida pelos seres humanos (Gn 1.27, 28; 2.23, 24) e porque a vergonha é derivada especificamente da queda, e não do despertar da sexualidade.

Segundo, essa interpretação sofre de indecisão e torna ainda mais complicado o problema que está diante de nós. Ela é indecisa porque, por um lado, favorece a evolução, mas, tendo chegado a determinado ponto, novamente respeita a criação. Ela exclui qualquer participação de uma criação do ato, mas admite uma criação de potencialidade. Ela fala de uma capacidade (*Fàhigkeit)*

[20] S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienslwetenschap,* I, lss., 213ss.

[21] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* VI, 13, 14; P. Lombardo, *Sen/.,* II, dist. 17.

[22] H. Ellis, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (Leipzig: Wigand, 1900); W. Franckcn, *Ethische Studiên* (Haarlem, 1903), 110-28.

sem disposição (*Fertigkeit)* e considera a criação de uma criança, tanto em um sentido físico quanto em um sentido psíquico, mais simples e mais razoável do que a de um adulto. Isso é inerentemente absurdo, pois, quem crê na criação, e não na evolução de potencialidade, não pode, em princípio, objetar a doutrina da justiça original e do estado de integridade. Mas, ainda por cima, isso torna a questão ainda mais difícil dc imaginar. A potencialidade não se transforma imediatamente em realidade. Max Müller corretamente afirmou: "Se tentarmos representar o primeiro ser humano como uma criança e desenvolvendo gradualmente suas capacidades físicas e psíquicas, não poderemos entender como ele agiu nem mesmo por um dia sem ajuda sobrenatural".[23] Ao longo das mesmas linhas está o comentário de Schelling: "Eu definitivamente considero o estado de cultura como sendo original para a raça humana".[24] E também J. G. Fichte escreveu: "Pergunta-se - se, de fato, for necessário admitir uma origem de toda a raça humana -, quem educou o primeiro casal humano? Ele teve de ser educado - um ser humano não pode tê-los educado. Portanto, eles tiveram de ser educados por outro ser racional, um ser que não fosse humano. Isso, naturalmente, só continuou sendo verdadeiro até o momento em que pôde educar o outro. Um espírito os adotou exatamente da forma representada em um venerável documento antigo, que, falando de modo geral, contém a sabedoria mais profunda e mais sublime e estabelece resultados aos quais, por fim, toda filosofia tem de retornar".[25] Para evitar um milagre, muitos milagres precisam ser admitidos.

Terceiro, na base dessa interpretação está o erro de que a santidade inata não pode existir. A santidade, como se diz, é sempre o produto de luta e esforço. Se Adão tivesse sido criado como um ser positivamente santo, ele seria necessariamente bom e não teria liberdade para ser outra coisa.[26] Como resultado, esses teólogos têm de imaginar um estado entre o bem e o mal, santidade e impiedade, um estado de indiferença que é anterior à dimensão moral em um bom e em um mau sentido e a partir da qual, então, os seres humanos têm de evoluir por um ato do livre-arbítrio em uma ou outra direção. Nesse caso, o ser humano é privado de toda substância intelectual e ética e a imagem de Deus é localizada em uma personalidade puramente nua, meramente formal.[27] Esse conceito de personalidade, porém, é uma mera abstração, à qual, na realidade, nada corresponde. Nenhum ser humano pode ser concebido sem certas qualidades de intelecto e vontade. Um estado completamente indiferenciado da vontade, sem

[23] M. Müller, *Vorlesungen überdie Wissenschaft der Sprache,* 3ª. ed. (Leipzig: Mayer, 1866), 410.

[24] F. W. Schelling, *Augswàhlte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IH, 520-29 ("Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums" [1803], *Werke* 1/5, 286-95); III, 643-45 ("Philosophie und Religion" [1804], *Werke* 1/6, 57-59).

[25] J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechís nach Principien der Wissenschaftslehre* (Jena: Gabler, 1796). TI; *The Science of Righís,* trad. A. E. Kroeger (Nova York: Haiper & Row, 1970 [1889]).

[26] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2". ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-1871), §§480ss.

[27] C. I. Nitzsch, *System der christlichen Lehre,* 5ª. ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844), 211; J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde,* I, 154ss., 493ss. (*The Christian Doctrine of Sin*); K. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogm.,* I, 432; G. Thomasius, *Die christliche Dogmengeschichte ais Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-1889), I, llOss.; J. T. Beck, *Christliche Glaube,* II, 333; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid,* 55ss.

qualquer inclinação em uma direção ou outra, é simplesmente uma impossibilidade. Assim como, na natureza, somente uma boa árvore pode produzir bom fruto, assim também, na vida ética, uma boa natureza precede as boas obras. Para que se possa agir, deve-se, primeiro, *ser (Operari sequitur esse).* A Escritura, portanto, ensina que tanto na criação quanto na recriação a santidade é um dom de Deus. Quem tem esse dom pode desenvolvê-lo em palavra e ato, mas quem não o tem nunca pode adquiri-lo.

Finalmente, essa interpretação não faz justiça à justiça de Deus, que, nesse caso, permitiria que sua criatura fosse tentada além de sua capacidade de resistir. Ela também não faz justiça à seriedade da tentação, que, nesse caso, torna-se uma astuciosa peça de velhacaria, nem ao caráter da queda, que deixa de ser um pecado apavorante e se transforma em um infortúnio não censurável, um destino quase inevitável. Isso apaga os limites que existem entre o estado de integridade e o estado de corrupção e permite que o ser humano mantenha intacta a imagem de Deus, que existe de modo puramente formal, mesmo depois da queda. Ela concebe a relação entre o formal (personalidade, livre-arbítrio) e o material (vida religiosa e ética) como sendo tão frouxa e dualista quanto Roma a retrata entre as coisas puramente naturais e o dom acrescentado, com a única diferença de que, no caso de Roma, a santidade é fruto da graça, e, no caso de Pelágio e seus seguidores, é produto do capricho.

Sobrenaíuralismo católico romano

[287] Em paralelo e contra essa interpretação naturalista da imagem de Deus, surgiu outra interpretação, que pode ser chamada de sobrenaturalista. Ela não surgiu de uma distinção entre "imagem" e "semelhança", embora fosse, posteriormente, também associada a essa distinção. Ela tampouco é baseada na interpretação de Gênesis 1-2, porque muitos teólogos reconhecem que isso não ocorre aqui, pelo menos não literalmente. Ela é derivada da idéia - que apareceu gradualmente na igreja cristã - do estado de glória (*status gloriae)* ao qual os crentes são elevados por Cristo e pelo Espírito (Jo 1.12; Rm 8.14-17; ICo 2.7ss.; Ef 1.15ss.; 2Pe 1.2ss.; lJo 3.1, 2; *etc.).*[2]* Gradualmente, sob a influência neoplatônica, esse estado de glória foi interpretado como uma condição que transcende em muito o estado da natureza, não apenas em um sentido ético, mas também cm um sentido corpóreo. Em disputas cristológicas depois do século 4, essa idéia se tornou tão preeminente que a divindade de Cristo e do Espírito foi afirmada particularmente com o argumento de que eles eram os autores da deificação dos seres humanos. A essência do estado de glória veio a ser, cada vez mais, a contemplação de Deus, de acordo com sua essência *(per essentiam),* deiformidade ou deificação, uma participação na natureza divina que era não apenas moral, mas corpórea, uma "união fundida" com Deus.[29] Acrescentada a essa doutrina do "estado dc glória" foi a da natureza meritória das boas obras.

[28] M. J, Schccbcn, *Handbuch der katholischen Dogmalik, 4* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 272-81.
[29] Vejapp. 197-201 (N°,199).

A graça infusa, concedida no batismo, era definitivamente necessária, mas também capacitava a pessoa a realizar essas boas obras como *ex condigno* (por um mérito pleno)[30] para receber a bem-aventurança eterna, a contemplação de Deus *per essentiam.*

Dessas duas idéias, a interpretação mística do destino final do ser humano e o caráter meritório das boas obras, nasceu a doutrina católica do "dom acrescentado" (*donum superadditum).* O primeiro a formulá-la foi Alexandre de Hales. A bem-aventurança celestial e a contemplação de Deus, que é o destino final do ser humano - e foi assim para Adão - podem ser merecidas *ex condigno* somente por meio dessas boas obras quando elas estão de acordo com esse destino final. Em outras palavras, como esse destino, elas têm um caráter sobrenatural e, portanto, partem de um princípio sobrenatural: a graça infusa. A justiça que Adão possuía como um ser humano, terreno, em virtude de criação, não foi, é claro, suficiente para esse fim. Assim, para que Adão alcançasse seu destino final, ele também precisava receber uma graça sobrenatural, isto é, a *gratia gratum faciens* ("a graça que torna uma pessoa digna ou agradável a Deus"), a imagem de Deus. "Mas essa elevação da criatura racional é um complemento sobrenatural, e, portanto, nenhuma consagração, nem adoção, nem elevação *(iassumptio*) desse tipo ocorre por meio de qualquer propriedade da natureza, mas apenas por meio de um dom acrescentado à natureza. Ele consagra a natureza de modo que ela possa ser um templo, incorporando-a a Deus de modo que ela possa ser um filho ou filha, aliando-a a Deus ou tornando-a uma com ele por meio de uma conformidade à [sua] vontade, de maneira que ela seja uma ponte. Isso, porém, realiza-se pela mediação de Deus, quando a graça a torna agradável a ele."[31]

Essa doutrina do sobrenaturalismo encontrou aceitação geral entre os escolásticos.[32] Ela foi incorporada ao Catecismo Romano[33] e mais tarde foi defendida e sustentada contra os reformadores, Baius, Jansen e Quesnel.[34] Agora ela constitui um dos mais importantes e característicos *loci* na teologia católica romana.[35] Mas, embora em substância houvesse um consenso, em pontos subordi-

[30] Nota do organizador: Cf. Richard A. Muller, *Dictionary of Latiu and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), veja v. *"meritum",* 190-92.

[31] Alexandre de Hales, *Summa theol.,* II, q. 91, membr. 1, art. 3.

[32] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 95; Boaventura, *The Breviloquimn,* II, c. 11,12; V, c. 1; Comentários de T. de Aquino, Boaventura, Duns Scotus, et al., sobre *Sentences,* II, dist. 29.

"Catecismo Romano, I, 2, q. 18, 3.

[34] R. Belarmino, *De gratia primi hominis* (Heidelberg: Rosa, 1612); H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion symbolorum),* trad. Roy J. DeFerrari, 30ª. ed. (Londres e St. Louis: Herder, 1955), n. 881ss.

[35] Cf. além das obras mencionadas acima, M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae* (Rouen: I. Behovrt, 1651), I, trat. 5; A. Casini, *Controv. de sta/upurae naturae,* impresso como um apêndice ao livro II de "De opificio sex dierum", in vol. IV, 587-653, de *De theologicis dogmatibus,* de D. Petavius (Paris: Vivès, 1868); *Theologia Wirceburgensi (Theologia dogmatica: Polemica, scholastica et moralis),* VII, 145ss.; G. Perrone, *Prael. theol.,* 1838-43, III, 166-82; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* II, 239-514; *idem, Nature and Grace,* trad. Cyril VolIert (St. Louis: B. Herder, 1954); c. Schazler, *Natur und Übernatur* (Mainz: Kirchhcim, 1865) (nota do organizador: a citação de Bavinck traz apenas *Natur u. Gnade);* H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3ª. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-1880), 326ss. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* III: *De Deo creante et elevante* (Freiburg i. B.: Herder, 1916-1925), 76-111, *etc.*

nados havia uma série de diferenças. Alguns, como Hales, Boaventura, Alberto Magno, Duns Scotus, Biel e outros afirmavam que o dom sobrenatural da *gratia gratum fadens* era distinto da justiça original que o ser humano possuía imediatamente por natureza no momento de sua criação e era concedida mais tarde, depois dessa justiça original.[36] Segundo eles, o ser humano foi inicialmente criado com "justiça original" (*iustitia originalis*), que o capacitou a obter a graça que o torna aceitável por um mérito de congruidade (*gratia gratum faciens ex congruo*); e, tendo-a recebido, pôde, por ela, obter a bem-aventurança eterna *ex condigno,* um mérito merecido ou pleno. Entretanto, Tomás de Aquino se opôs a essa idéia porque, nesse caso, a *gratia gratum faciens* também estava fundamentada em méritos se um dom pessoal concedido a Adão não pudesse ter sido perdido ou adquirido por todos os seus descendentes e não pudesse, então, ser concedido sem mérito às crianças pequenas no batismo. Tomás, portanto, pensava que, no momento de sua criação, Adão tinha recebido a *gratia gratum faciens* juntamente com a justiça original.[37] O Concílio de Trento evitou tomar posição nesse debate entre franciscanos e dominicanos e apenas declarou (sessão V, 1) que Adão tinha "perdido a santidade e a justiça em que havia sido constituído". Embora teólogos posteriores geralmente seguissem Tomás de Aquino e fizessem a justiça original coincidir *de fato e no tempo* com a *gratia gratum faciens,* ideal e logicamente a posição permaneceu a mesma.

A teologia católica romana tem uma concepção dual da humanidade: o gênero humano no sentido puramente natural, sem a graça sobrenatural, é, de fato, sem pecado, mas só possui religião natural e virtude natural e tem seu destino sobre a terra; o gênero humano, dotado do dom acrescentado da imagem de Deus, tem religião sobrenatural e virtude sobrenatural e um destino no céu. Mas com essa concepção dual do ser humano, a busca não acabou. Logo que se tentou imaginar o que pertencia à primeira idéia de ser humano e o que pertencia à segunda, enfrentava-se o problema dos vários dons concedidos ao primeiro ser humano. Imortalidade e impassibilidade não podiam ser estritamente chamadas de naturais, pois não são qualidades que pertencem ao corpo terreno de Adão como tal e podem ser perdidas. Por outro lado, elas não podiam ser conseqüência da *gratia gratum faciens*, pois, nesse caso, o ser humano, em seu estado puramente natural, sem o dom acrescentado, teria sido suscetível à morte e ao sofrimento e, nesse caso, a morte não seria o salário do pecado. O mesmo é verdadeiro sobre a concupiscência desordenada. Dc acordo com Roma, o conflito entre carne e espírito é natural. A sujeição da carne ao espírito, portanto, é algo sobrenatural, não algo dado com a criação como tal. Ao mesmo tempo, ela também não pode ser atribuída apenas a *gratia gratum faciens,* pois, nesse caso, um ser humano sem pecado e sem o dom acrescentado não seria concebível. Conseqüentemente, entre as duas idéias descritas acima, Roma teve de inserir uma terceira noção - preternatural.

[36] Alexandre de Hales, *Summa theol.,* II, q. 96, m. 1; Boaventura, *Sent.,* II, dist. 29, art. 2, q. 2; *etc.*
[37] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 100, art. 1; *Sent.,* II, dist. 20, q. 2, art. 3; II, dist. 29, q. 1, art. 1.

Os seres humanos são, portanto, concebidos como dotados com dons naturais, preternaturais e sobrenaturais. Não é de surpreender que alguns teólogos - como Berti, Norisius c outros - não pudessem imaginar um ser humano dotado apenas com dons naturais e preternaturais. Em termos do poder absoluto de Deus *(potentia absoluta*), esse ser humano seria possível, mas não em termos de seu poder ordenado *{potentia ordinatà) {i.e.,* poder exercido na ordem natural e por meio dela). A visão beatífica propriamente pertence ao ser humano por natureza "pelo menos no que diz respeito à inclinação e ao apetite" *{saltem quoad inclinationem et appetitum*).[38] Mas mesmo que a concebilidade e a possibilidade de um ser humano em seu estado puramente natural sejam mantidas, todos os tipos de diferença na doutrina da imagem de Deus permanecem. Algumas teologias fizeram uma distinção entre "imagem" e "semelhança" no sentido de que a primeira abrange os dons naturais e, a segunda, os sobrenaturais. Outras, como o Catecismo Romano, aplicam ambos os conceitos aos dons sobrenaturais. Hales, Boaventura, Tomás de Aquino e outros, ao refletirem sobre a justiça original, pensaram em justiça natural, mas o Catecismo Romano e, posteriormente, a maioria dos teólogos se refere especialmente aos dons acrescentados como justiça original. Imortalidade, impassibilidade, livre-arbítrio e restrição da concupiscência eram, às vezes, derivados de um dom divino e, outras vezes, da "imagem" ou "semelhança" e, ainda outras vezes, atribuídos à justiça original.[39] O Catecismo Romano simplesmente alista todas essas coisas e não alcança uma interpretação consistente do todo: graças a um dom divino, Adão não era suscetível à morte e ao sofrimento; sua alma foi criada à imagem e semelhança de Deus; além disso, sua concupiscência foi restringida e submetida à razão; então, a tudo isso, Deus acrescentou a justiça original e o domínio.[40] No topo de tudo isso, então, há a divergência sobre a natureza da *gratia gratum faciens,* sua relação com o Espírito de Deus, com a alma e suas faculdades, com as virtudes teológicas, com as boas obras e assim por diante. Tudo isso é suficiente para mostrar que a doutrina católica romana da imagem de Deus é inerentemente incompleta e, em parte por essa razão, não satisfaz a mente teológica.

Crítica do sobrenaturalismo

[288] Essa doutrina é inadequada, em primeiro lugar, porque é baseada em uma interpretação errada do destino final do ser humano. O estado de graça e glória, do qual a igreja de Cristo é participante tanto aqui quanto no porvir, é mais esplendidamente descrito na Sagrada Escritura como o estado dos filhos de Deus, como participação na natureza divina, como a contemplação de Deus, como

[38] G. Perrone, *Prael. theol.,* III, 167; J. H. Oswald, *Religiõse Urgeschichte der Menschheit,* 52ss. (nota do organizador: cf. *Idem, Die Schüpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen* fPaderbom: F. Schõning, 1885]); c. Pesch, *Prael. dogm.,* III, 109.

[59] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 95, art. 1; *Sent.,* II, dist. 19, q. 1, art. 4; C. Pesch, *Prael. dogm.,* Ill, 89ss.

[40] Catecismo Romano, 1,2, q. 18,3. Sobre a doutrina da Igreja Ortodoxa Grega, veja Georgius B. Matulewicz, *Doctrina Russorum de statu justitiae originalis* (Freiburg i. B.: Herder, 1904).

vida eterna, como felicidade celestial, e assim por diante. Sobre esse assunto não há divergência entre Roma e nós: o que nenhum olho viu, nenhum ouvido ouviu nem o coração humano concebeu é o que Deus, na dispensação neotestamentária da aliança da graça, preparou para aqueles que o amam (ICo 2.9). Mas Roma interpreta esse destino humano final, que foi realizado por Cristo, como uma contemplação neoplatônica de Deus e uma fusão mística da alma com Deus.[41] Isso não é o que a Escritura ensina. Todos os benefícios que Cristo adquiriu para os seus não são concedidos apenas no estado de glória, mas já são concedidos, em princípio, aqui na terra (ICo 2.9) e não incluem, nem mesmo de acordo com Roma, a contemplação de Deus *per essentiam.* Tornar-se um filho de Deus é um fruto da fé (Jo 1.12; Rm 8.14ss.; Gl 4.6; 1Jo 3.1, 2). Nossa porção de vida eterna é-nos concedida já aqui e consiste em conhecer Deus na face de Cristo (Jo 3.16, 36; 17.3). Cristo é e continua sendo o caminho para o Pai, para o conhecimento e para a contemplação de Deus (Mt 11.27; Jo 1.18; 14.6; 1Jo 3.2b). A contemplação de Deus não pode ser alcançada na forma de vida ética cristã (Mt 5.8; 1Jo 3.6). Nem mesmo a participação na natureza divina é algo reservado somente para o futuro, mas é um objetivo visado pela concessão das promessas de Deus aqui na terra (2Pe 1.4) e, mais uma vez, eticamente mediada (Hb 12.10).

Segundo, a Escritura em nenhum texto ensina que esse estado de glória, que já tem início no estado de graça sobre a terra, é "sobrenatural" e "acrescentado" no sentido católico romano. Certamente esse estado de graça e glória ultrapassa muito o alcance do pensamento e da imaginação humanos (ICo 2.9; 13.12; 1Jo 3.2). Deve-se lembrar, porém, que, de acordo com 1 Coríntios 2, é da sabedoria deste século, do espírito deste mundo e da pessoa não-espiritual (v. 6, 8,12, 14) que esses benefícios continuam escondidos. Essa pessoa "não-espiritual" é aquela que é guiada apenas por um instinto animal, destituída do Espírito de Deus, e, portanto, obscurecida em sua mente. Acrescente-se a isso que aquilo que Deus concede c concederá aos crentes continuará sendo, para eles, um dom imerecido da graça, um dom que sempre os despertará para o assombro e para a adoração. Lembre-se também de que Cristo não apenas adquiriu aquilo que Adão perdeu, mas também aquilo que Adão, na forma de obediência, teria ganho. Os benefícios salvíficos da aliança da graça, portanto, ultrapassam em muito nossos pensamentos, mas nada, na Escritura, sequer sugere a noção de que tudo isso é acrescentado e não pertencia originalmente à nossa natureza humana.

Terceiro, a conclusão que Roma extrai desses benefícios da graça em Cristo para o estado de Adão antes da queda é incorreta. Roma raciocina assim: se o estado de glória para o ser humano restaurado consiste em conformidade com Deus, ele deve ter consistido nesse estado também no caso do primeiro ser humano. E se esse estado de glória agora é alcançado pelos crentes apenas por meio do estado de graça, o mesmo deve ser verdadeiro sobre Adão antes da

[41] Veja p. 193-196 [#199],

queda. A relação entre o estado de graça e o estado de glória, segundo Roma, consiste no fato de que, na justificação, o ser humano recebe graça infusa, e, em virtude dessa graça, realiza boas obras que merecem *ex condigno* a vida eterna. Todo esse esquema é, então, transferido para o primeiro ser humano. Seu destino final, também, era o estado de glória, um estado que ele só poderia alcançar mediante o estado de graça, pelo qual ele podia merecer *ex condigno* a vida eterna. Assim como o estado de glória, também a graça em questão é, por sua própria natureza, sobrenatural, em um nível acima do homem natural, e, portanto, um dom acrescentado. No caso do ser humano restaurado, esse raciocínio da parte de Roma está correto porque, partindo da imagem de Deus, ele infere a do primeiro ser humano. Há, de fato, apenas uma imagem de Deus. Ele também é correto porque admite que o destino final de Adão não era outro senão aquele que o crente, agora, recebe por meio de Cristo: vida eterna. Há, de fato, apenas um ideal para o ser humano. Entretanto, esse raciocínio também é incorreto.

Ele é incorreto porque entre "graça" e "glória" ele constrói uma ponte de mérito e passa a aplicá-la também a Adão. O valor meritório das boas obras só pode ser discutido mais tarde. Nesse ponto, porém, deve-se salientar que, mesmo que a interpretação católica romana do destino final fosse correta, ainda assim Roma não teria o direito de conceber a graça em um sentido sobrenatural "apropriado". Também é possível, afinal, posicionar uma relação fabricada por Deus entre certas promessas de recompensa e certas obras de forma que as recompensas, em um sentido estrito, não sejam merecidas *ex condigno* por essas obras. A promessa de vida eterna feita a Adão em caso de obediência foi da natureza que os teólogos reformados ensinaram em sua doutrina da aliança das obras.[42] Houve um mérito *ex pacto* (originado de uma aliança), não *ex condigno.* As boas obras do ser humano nunca merecem a glória do céu, elas nunca são do mesmo peso e mérito (*condignidade*). Roma, porém, introduzindo a idéia de boas obras meritórias, tanto no caso do crente quanto no caso de Adão, não faz plena justiça à graça. A graça, no ensino católico romano, muda totalmente seu caráter. Ela mantém um contraste físico, e não ético, com a natureza. Ela não pressupõe pecado e culpa, apenas uma natureza inferior. Por um lado, ela transforma tudo em graça e, assim, assegura que não há mais graça. A graça, no caso de Adão e do crente, embora seja, de fato, graça, é graça apenas no sentido em que toda vida, intelecto, sabedoria, poder, e assim por diante são graça. Não há razão para se chamar apenas o dom "acrescentado" pelo nome de graça. O fato de que Adão foi criado e recebeu um intelecto e uma vontade era igualmente graça, muito embora existam diferenças quantitativas entre os vários dons de graça. Dessa maneira, realmente tudo que Deus inicialmente concede ao ser humano na criação e na recriação se toma graça. Mas isso é verdadeiro somente nesse momento inicial. No momento em que o ser humano recebeu esses dons iniciais, diz Roma, ele mesmo é movido por essa graça para realizar obras e

[42] Veja o Capítulo 13.

tudo o que recebe a partir daí é uma recompensa por seus méritos. Nem mesmo a vida eterna continua sendo um dom verdadeiramente gracioso de Deus, mas uma recompensa adequada, merecida e proporcional por obras realizadas. Isso ainda pode ser chamado de um dom da graça apenas porque o poder que capacitou os seres humanos a realizarem obras meritórias foi um dom da graça. Foi exatamente isso que os pelagianos disseram nos tempos antigos: a capacitação *(posse)* vem de Deus, a vontade *(velle)* vem do homem.[43]

Quarto, indicamos antes que a doutrina católica romana do dom acrescentado levou, e tinha de levar, a uma compreensão tripartida da natureza humana. Para Roma, não há apenas uma idéia, uma lei moral e um destino para a humanidade. Assim como em outros reinos criados, no mundo humano a hierarquia e as categorias também persistem. Abstratamente, é concebível um ser humano com justiça natural, outro com justiça preternatural e um terceiro com justiça sobrenatural. O primeiro desses três humanos está apenas levemente acima de um animal, sujeito a uma concupiscência desordenada, ao contraste natural entre carne e espírito e também ao sofrimento físico e à morte temporal. Entretanto, em sua vontade, ainda permanece o poder de fazer o bem, não permitir que a concupiscência desordenada o leve a atos pecaminosos e, assim, ter uma vida natural, mas ainda assim, sem pecado. O ser humano, depois da queda, virtualmente ainda corresponde a essa imagem. Embora o pecado original ainda seja freqüentemente entendido não somente em um sentido negativo, mas também em um sentido positivo, ele é consistentemente concebido como enfraquecido a ponto de o contraste físico entre natureza e graça substituir a antítese ética entre pecado e graça. De acordo com muitos pensadores católicos, ele consiste apenas negativamente em uma perda do dom acrescentado que Deus, em seu beneplácito, concedeu ao primeiro ser humano.[44] O ser humano sem esse dom, portanto, continua sendo uma pessoa humana completa e perfeita em sua categoria e se, por mais difícil que seja, especialmente com o passar do tempo, permanecer assim, se ele assim desejar, pode continuar sem pecado. Isso explica a consideração branda de Roma a respeito de crianças que morrem na infância sem serem batizadas e dos pagãos que fazem bom uso da luz e dos poderes da natureza. Eles não têm culpa e, portanto, não são punidos, recebem a penalidade da perda *(poena damni),* não dos sentidos *(poena sensus).*

Deus, porém, não criou o primeiro ser humano como tal, como um homem natural. Ele lhe deu imediatamente uma justiça preternatural. Portanto, Adão não estava sujeito a concupiscência desordenada, sofrimento e morte, nem mesmo a morte física, sem o dom acrescentado *(i.e., gratia gratum faciens).* Essa é uma segunda idéia de ser humano que é concebível e possível. Essa pessoa podia ter cumprido os mandamentos de Deus sem a resistência da carne (o dom de integridade), mas sua justiça teria permanecido natural e não teria merecido

[43] O valor da afirmação de Bensdorp precisa ser examinado sob esta luz: "a doutrina católica sustenta esplendidamente a gratuidade absoluta da graça. Ela é não apenas *efetivamente,* mas, por sua própria natureza, é totalmente graciosa" *(De Katholiek* 114 [1898]: 81).

"Cf., *e.g.,* J. Oswaid, *Religióse Urgeschichte, 59,* 137ss.

a contemplação de Deus *per essentiam.* Essa segunda concepção do ser humano está, então, uma vez mais adiante pela adição do dom acrescentado, que resulta em um ser humano completo com justiça sobrenatural. Como acontece em todo o sistema católico romano, aqui também, na doutrina da imagem de Deus, encontramos o contraste entre o natural e o sobrenatural, entre o humano e o divino, entre o terrestre e o celestial, e, dentro de cada uma dessas categorias, uma multidão de gradações. Na vida ética e religiosa há uma ampla variedade de categorias, classes e posições. Nem todas as pessoas estão no mesmo nível - ou aspiram a ele. Se Deus está no centro, suas criaturas se reúnem ao seu redor em círculos cada vez mais amplos. Mais distante dele está o homem natural, depois vem o homem preternatural e, finalmente, o homem sobrenatural. E, na última classe, há também todos os tipos de distinção e grau. Há clérigos e leigos, monges e pessoas comuns, preceitos e conselhos, moralidade inferior e superior. No nível mais elevado está o místico, que, mediante meditação, ascese e orações, já, aqui na terra, alcança a contemplação. E acima dos humanos estão os anjos, por sua vez, organizados em todos os tipos de categoria. Tudo tende a se dirigir para cima, na direção de Deus, aproximando-se dele cada vez mais. A fusão da alma com Deus é a maior bem-aventurança. Assim, no Catolicismo, há lugar para todos. Ele leva em conta a capacidade e a aptidão de cada pessoa. Ele tem ideais variáveis para pessoas diferentes. Ele não faz a mesma exigência moral e religiosa para todos. Pierson corretamente salientou esse fato; ele simplesmente considerou como princípio e essência aquilo que não é mais do que conseqüência e aparência.[45] Foi contra essa filosofia neoplatônica areopagita que a Reforma, tomando sua posição na Escritura, entrou em ação. A Escritura não conhece esse contraste entre o natural e o sobrenatural. Ela conhece apenas uma idéia de humanidade, uma lei moral, um destino final e um sacerdócio, que é a porção de todos os crentes.

Quinto, fica claro, a partir disso, que a razão pela qual Roma ensina uma justiça preternatural e uma justiça sobrenatural é que, de outro modo, a defectividade da justiça original não pode ser explicada. É verdade que os teólogos católicos romanos levantam essa objeção contra o ensinamento da Reforma: ou a justiça original pertence à essência do ser humano ou não. Se a primeira hipótese for verdadeira, então ela pode apresentar defeito, ou, se ela foi perdida, então o ser humano perde uma parte de sua essência e deixa de ser um ser humano completo. Mas por maior que seja a freqüência com que essa objeção é repetida, Roma não chegou à doutrina do dom acrescentado para escapar dessa objeção. Exatamente a mesma dificuldade permanece na posição católica romana, já que Adão também tinha justiça natural original. Essa justiça natural, embora seja natural e decorrente dos princípios básicos e das capacidades do ser humano natural sem assistência sobrenatural (ainda que não sem a ajuda universal da preservação divina), ainda pode ser perdida e é, de fato, perdida

[45] A. Pierson, *Geschiedenis van hei Roomsch-katholicisme tot op hei Concilie van Trente, 4* vols. (Haarlem: A. C. Kruseman, 1868-1872), I, 24ss.

por muitas pessoas. Apesar disso, até mesmo o pecador mais degenerado, destituído de toda justiça natural, ainda é um ser humano. A possibilidade de perda e a perda real da justiça original, portanto, definitivamente não servem como argumento contra seu caráter natural. Se fosse esse o caso, a justiça natural que Roma também ensina teria de ser chamada de sobrenatural. A questão entre Roma e nós é muito diferente.

A justiça original pode ser perdida porque é uma propriedade incidental da natureza humana, não uma parte de sua substância. Mas, entre os "acidentes", que, como tais, podem ser perdidos, Roma novamente faz uma distinção entre aquilo que é naturalmente um "acidente" e aquilo que é sobrenaturalmente um "acidente".[46] Em nossa opinião, porém, toda justiça natural é um "acidente" natural. De acordo com Roma, a *gratia gratum faciens* é um "acidente" sobrenatural. Por que isso acontece? Não para tornar possível ou clara a possibilidade de sua perda, mas porque, sem isso, o ser humano seria uma criatura defeituosa. Roma ensina expressamente que, dado o fato dc que Deus quis fazer um ser que consistisse de alma e corpo, espírito e matéria, ele não poderia formar esses dois, alma e corpo, em completa harmonia mais do que poderia fazer um círculo quadrado. Carne e espírito, por sua própria natureza, lutam entre si, e, sem a graça sobrenatural, Deus não pode impedir o conflito entre esses dois elementos. Belarmino afirma claramente que o ser humano é composto de carne e espírito e, portanto, em parte, tende a um bem corporal e, em parte, a um bem espiritual e que "dessas propensões diversas ou contrárias existe certo conflito no ser humano". Ele também acreditava que "desde o começo da criação, a providência divina, para aplicar um remédio *a essa enfermidade ou fraqueza da natureza humana que surge de sua condição material,* acrescentou ao ser humano certo dom notável, isto é, a justiça original, para prender, como por uma espécie de freio de ouro, a parte inferior à parte superior, e prender a parte superior, que é facilmente dominada, a Deus".[47] Aqui afirma-se claramente que a carne é, por sua própria natureza, oposta ao espírito. A matéria é um poder que se coloca contra Deus, um poder que não é pecaminoso de *per si,* como no Maniqueísmo, mas de uma ordem muito inferior; ela se move totalmente em uma direção própria e automaticamente tenta o ser humano a se engajar em conflito e pecado. Esse poder ainda é de tal magnitude que apenas a razão não pode, pelo menos sem grande dificuldade, controlar o movimento da alma. Para isso, é necessária uma graça sobrenatural. Assim como na filosofia de Plotino, a matéria, aqui, é uma criação muito afastada de Deus, por natureza hostil a tudo o que é espiritual e, portanto, tem de ser forçosamente restringida.

Finalmente, em sexto lugar, a doutrina romana do dom acrescentado implica uma interpretação peculiar do Cristianismo. Na opinião de Roma, a religião cristã, de fato, também serve para nos salvar do pecado, mas seu propósito primário e mais importante é restaurar ao ser humano a graça que havia sido

[46] Bensdorp, *De Katholiek* 110 (1894): 56.

[47] R. Belarmino, *De gratia primi hominis,* 5, cf. 7; Bensdorp, *De Katholiek* 114(1898): 256.

concedida a Adão como um dom acrescentado, mas foi perdida por ele. Essa graça era necessária ao ser humano antes da queda como é necessária para nós hoje, e era tão sobrenatural antes da queda quanto é depois dela. Portanto, de acordo com Roma, a graça como tal é um dom sobrenatural e não incidental *(per accidens)* nem é concedida somente por causa do pecado.[48] O pecado de nenhuma forma mudou a natureza da graça. Talvez a graça tenha sido aumentada pelo pecado, mas, tanto antes quanto depois da queda, ela é essencialmente a mesma, isto é, uma *elevação* [do ser humano] *acima da natureza.* Esse é seu caráter e essência. O Cristianismo, portanto, ainda pode ser também uma religião dc redenção, mas, preeminentemente, não é uma *reparação,* mas uma *elevação* da natureza, ele serve para elevar a natureza acima dc si mesma, isto é, para divinizar a humanidade. No caso de Adão, a *gratia gratum faciens* serviu para isso, agora esse papel é do Cristianismo. Por isso, antes e depois da queda sua graça é a mesma, isto é, o elemento essencial do Cristianismo não se tornou necessário por causa da queda, ele já era necessário antes dela. Como elevação da natureza, o Cristianismo já estava presente para Adão antes da queda. O recebimento da graça infusa está agora vinculado - com exceção das preparações - especificamente à crença em dois dogmas: a Trindade e a encarnação.[49] O mesmo é verdadeiro no caso de Adão. Até mesmo antes da queda ele estava familiarizado com elas.[50] A encarnação, por essa lógica, era, logo, necessária antes da queda e independentemente do pecado. Em outras palavras, para que o ser humano se tornasse como Deus, Deus tinha de se tornar um ser humano. Essa lei, de fato, existia tanto antes quanto depois da queda. Agora, somente como um componente subordinado, a encarnação traz consigo a expiação. Mas, para Roma, o ponto de gravidade não está na satisfação pelo pecado nem no perdão dos pecados, mas na humanização de Deus e na divinização do ser humano.[51]

A VISÃO REFORMADA DA IMAGEM

[289] Os reformadores rejeitaram unanimemente esse ensinamento, especialmente porque ele levou ao enfraquecimento [da doutrina] do pecado original. Sua oposição foi dirigida primariamente contra a tese escolástica: "Embora as qualidades sobrenaturais sejam perdidas, as naturais ainda permanecem". E, daí, eles raciocinavam dc volta até a imagem de Deus. Se, pelo pecado, pela perda da imagem dc Deus, o ser humano se tornou totalmente corrupto, ela deve ter pertencido à sua natureza. Por isso Lutero afirmava que "essa justiça não era um dom que veio de fora, separado da natureza humana, mas [...] era verdadeiramente parte de sua natureza, de modo que era da natureza de Adão

[48] R. Belarmino, *De gratia primi hominis,* 5.

[49] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 610 (N°. 158).

[50] M. Becanus, *Theol. schol.,* I, tr. 5, c. 2; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3ª. ed., 332; C. Pesch, *Prael. dogm.,* II, 89, *etc.* T. dc Aquino, *Summa theol.,* II, 2, art. 7; II, 2, q. 5, art. 1.

[51] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 355-59 (N°. 98).

amar a Deus, crer em Deus, conhecer Deus, *etc.".*[52] No entanto, até mesmo os reformadores tinham de manter uma distinção entre aquilo que foi deixado e aquilo que foi perdido da imagem de Deus. Para isso eles usaram as palavras "substância", "essência", "atributos", "dons" e até mesmo "dons sobrenaturais". A apologia da Confissão de Augsburgo chama o conhecimento e o temor de Deus em Adão de "dons" e a Fórmula de Concórdia fala das "propriedades co-criadas no paraíso da natureza".[53] Os teólogos dogmáticos luteranos, de fato, chamaram a imagem de Deus de natural porque a natureza humana não pode ser pura sem essa imagem e foi imediatamente co-criada com essa imagem. No entanto, eles negaram que a imagem de Deus fosse natural no sentido de que ela fluiu automaticamente da natureza humana como tal e era, portanto, um componente essencial e permanente dela. Alguns, como Gerhard, Quenstedt e outros, também chamaram de dons sobrenaturais especificamente o favor especial de Deus, a habitação graciosa da Trindade Santa e o prazer e a alegria dela resultantes.[54] Da mesma maneira, Calvino também faz uma distinção entre a substância da alma e seus atributos, e, com Agostinho, diz: "Os atributos naturais foram corrompidos no homem pelo pecado, mas os sobrenaturais foram removidos". Ele chega a chamar os atributos sobrenaturais de "extrínsecos, não uma parte intrínseca da natureza".[55] Muitos teólogos reformados, semelhantemente, fizeram uma distinção entre qualidades naturais e dons sobrenaturais.[56] Muitos deles derivaram a imortalidade da graça de Deus, não da natureza de Adão.[57] Até mesmo a antiga distinção entre "imagem" e "semelhança" foi assimilada por muitos e também aplicada nesse sentido.[58] Logo ficou claro, porém, que até mesmo onde os protestantes mantiveram a expressão "dons sobrenaturais", eles queriam dizer algo mais do que isso. A idéia entre os católicos romanos é que se pode muito bem conceber um ser humano sem esses dons sobrenaturais. De fato, sendo um ser racional e moral, o ser humano também teria algum conhecimento de Deus, da lei moral e da justiça. No entanto, [de acordo com Roma], há uma diferença essencial entre conhecimento, amor e justiça em um sentido natural e essas qualidades em um sentido sobrenatural, entre o homem natural e o sobrenatural, entre um ser humano e um cristão, entre o mundo e a igreja, entre a natureza e a graça. A graça não é meramente restaurativa, mas uma elevação e um completamento da natureza. Foi a essa posição que a Reforma se opôs como uma questão de princípio fundamental. E, assim, tinha ela de chegar e, de fato, chegou, à doutrina de que a imagem de Deus pertencia essencialmente ao ser

[52] M. Lutero, *Luther's Works,* vol. 1: *Lectures on Genesis 1-3,* 165.

[53] J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5ª. ed. (Giitersloh: C. Bertelsmann, 1898), 80,81,580.

[w] J. Gerhard, *Loci theol.,* VIII, c.1-3; J. Quenstedt, *Theologia,* II, 1-48; D. Hollaz, *Examen theol.,* 461-88.

[55] J. Calvino, *Instituías,* I.xv.2; II.ii.12.

[56] J. Maccovius, *Loci comm.,* 105ss.

[57] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 497; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 29; F. Junius, *Op. theol. select.,* I, 211; G. Bucanus, *Theol.,* XI, 12; J. Maccovius, *Loci,* 409.

[i8] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 486; Justino Mártir sobre Gênesis 1.26; J. Alsted, *Theol.,* 281.

humano por natureza e que, sem ela, ele só poderia existir em uma "natureza impura" como um pecador.

Mas os estudiosos da Reforma, também, sustentaram interpretações diferentes da imagem de Deus. No período inicial, alguns luteranos ainda igualaram a imagem de Deus com a essência do ser humano e a substância da alma,[59] mas a teologia luterana como tal estava fundamentada sobre outra idéia. Seu caráter soteriológico subjetivo necessariamente levou a uma identificação exclusiva da imagem de Deus com as qualidades morais que o primeiro ser humano recebeu e cuja perda transformou o ser humano, religiosa e eticamente, em um "bloco de madeira". Lutero já colocava toda a ênfase sobre os dons e igualava completamente a imagem de Deus com eles.[60] Os escritos confessionais seguiram as mesmas linhas[61] c, assim, os teólogos Heerbrand, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz e outros.[62] Os luteranos, de fato, não negaram que a essência do ser humano também expressa algo divino, mas [afirmaram que] a real imagem de Deus consiste somente em "justiça original" e uma "condição muito bem-aventurada". Apenas o Filho, afinal, é essencial e substancialmente a imagem de Deus (Hb 1.3). No ser humano, a imagem é uma "perfeição acidental", que pode ser perdida e, de fato, foi perdida (Rm 3.23) e só é renovada e restaurada no crente (Rm 8.29; 2Co 3.18; 5.17; Ef 4.24; Cl 3.10).

Desde o início, porém, os teólogos reformados incorporaram também a essência do ser humano à imagem de Deus. Heppe está errado quando afirma que Calvino e Zanchius não ensinaram isso.[63] Embora Calvino faça uma distinção entre a substância da alma e seus dons, ele afirma expressamente que a imagem de Deus consistia naquelas "marcas de excelência com as quais Deus distinguiu Adão de todas as outras criaturas vivas" e isso, conseqüentemente, também consiste em integridade.[64] Todos os teólogos reformados concordaram com isso.[65] Somente Cocceius,[66] apresentando uma interpretação alternativa, ensinou que, embora a alma e suas propriedades fossem pressupostas pela imagem de Deus, elas não eram seu conteúdo, mas apenas a tela, por assim dizer, na qual Deus pintou sua imagem. A própria imagem, segundo Cocceius, consistia

---

[59] M. Lutero, *in J. Kõstiin, The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 144-55; Melanchthon, Hemming e Selneeker, *in* Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), I, 338ss.

[60] M. Luther, em J. Kõstiin, *Theology of Luther,* II, 339-61; Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus,* I, 345.

[61] *J.* T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 80, 576.

[62] *E.g.,* J. Gerhard, *Loci theol.,* VIII, c.l; J. Quenstedt, *Theologia,* II, 3-10, 17-23; D. Hollaz, *Examen theol.,* 464ss.

[63] H. Heppe, *Reformed Dogmatics,* org. e rev. E. Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: Allen & Unwin, 1950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978), 232-33.

[64] J. Calvino, *Instituías,* I.xv.2; II.xii.6; *Commentary,* sobre Gênesis 1.26 e 9.6; *Commentarv,* sobre Tiago 3.9.

[65] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 486, 477ss.; Z. Ursino, *Commentary on the Heidelbeig Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), q. 7; Justino Mártir, *Loci,* c. 46ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 34; *Synopsis purioris theologiae,* XIII, 36; M. Leydekker, *Fax veritatis,* 395; *etc.*

[66] J. Cocceius, *Summa theologiae ex Scripturis repetita,* XVII, §§12-14; cf. também J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* VI, 119; J. Braun, *Doctrina foederum,* 1,2, 15,5ss.

apenas nos dons, como ensinam 2Coríntios 3.18; Efésios 4.24; Colossenses 3.10. Outros colocaram a questão do seguinte modo: a imagem de Deus consiste antecedentemente na natureza espiritual do ser humano, formalmente em santidade e conseqüentemente em domínio.[67] Via de regra, porém, os teólogos reformados continuaram a falar da imagem de Deus em um sentido amplo e em um sentido estrito. Na Sagrada Escritura eles liam que o ser humano, por um lado, ainda é chamado de imagem de Deus depois da queda e deve ser respeitado como tal (Gn 5.1; 9.6; At 17.28; ICo 11.7; Tg 3.9) e que, por outro lado, ele perdeu o conteúdo primário da imagem de Deus (i.e., conhecimento, justiça e santidade) e só readquire essas qualidades em Cristo (Ef 4.24; Cl 3.10). Observando essa distinção na Escritura e incorporando-a em sua teologia, os teólogos reformados sustentaram a ligação entre a natureza física e a natureza ética do ser humano, e, assim, também nesse ponto (a relação entre a natureza e a graça), evitaram cair em vários erros. Logo surgiu uma distinção adicional que foi desenvolvida a partir da doutrina da aliança das obras. Essa distinção respondia à questão de o que Adão havia se tomado, não à questão de o que Adão era. É somente nessas três idéias, a saber, a imagem de Deus em um sentido amplo, a imagem de Deus cm um sentido estrito e o desenvolvimento ou o destino da imagem de Deus - isto é, na doutrina da aliança das obras - que o *locus* da imagem de Deus pode ser discutido em toda a sua extensão.

Roma e a Reforma

[290] Entre a doutrina católica romana da imagem de Deus e a da Reforma há uma profunda diferença que se faz sentir em todo o campo da teologia. Essa diferença não está localizada na expressão "justiça ou retidão original", pois, embora os teólogos católicos romanos usem esse termo em uma variedade de sentidos, os teólogos posteriores às vezes também descrevem a justiça sobrenatural por meio dessa expressão. A justiça do primeiro ser humano pode ser chamada de "original", já que, desde sua origem, ele foi caracterizado por sua correspondência positiva com a lei de Deus e já que a justiça original pode ser distinguida como tal da justiça habitual ou real. Além disso, no caso de Adão, a justiça original foi o princípio e a raiz de sua justiça real. Segundo Tomás de Aquino, não houve sequer divergência sobre a questão dc essa justiça original ter sido, para toda a humanidade, a fonte de sua justiça real se Adão tivesse permanecido de pé, já que Adão a recebeu não como uma pessoa particular, mas como uma pessoa pública. O debate se referia à questão de essa justiça original ser *natural* ou, pelo menos em parte, *sobrenatural.* Os teólogos reformados afirmaram a primeira hipótese. Com isso, não queriam dizer que essa justiça original surgiu automaticamente a partir da natureza humana entendida

[67] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* V, q. 10, §6; L. Ryssen, *Summa theol.,* 178; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man, 4* vols. em 3 (Londres: F.dward Dilly, 1763), 1.2, §11; W. Brakel, *The Christian's Reasonable Service,* trad. Bartel EIshoul, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), 1, 323-26.

no sentido de uma união de espírito e matéria, nem que isso não podia ser chamado um dom - nem mesmo de graça de Deus em um sentido amplo. Em vez disso, eles usaram esse termo para sustentar a convicção de que a imagem de Deus, isto é, a justiça original, era inseparável da idéia de ser humano como tal e que ela se referia ao estado, à harmonia, à saúde normal do ser humano e que, sem ela, o ser humano não pode ser verdadeiro, completo, normal. Quando o ser humano perde essa imagem de Deus, ele não perde simplesmente uma substância, embora ainda continue sendo plenamente um ser humano. Em vez disso, ele se toma um ser humano anormal, doente, espiritualmente morto, um pecador. Ele, então, carece de algo que pertencia à sua natureza, assim como um homem cego que perde sua vista, um homem surdo que perde sua audição e um homem doente que perde sua saúde. Na interpretação de Roma, um ser humano pode perder a "justiça sobrenatural" e ainda ser um ser humano bom, verdadeiro, completo e sem pecado, com uma justiça natural que, em seu tipo, não tem qualquer defeito. Mas, de acordo com os teólogos protestantes, isso não é possível. Não há um estado intermediário entre o ser humano como imagem de Deus e o ser humano como pecador. Ou ele é um filho de Deus, sua geração e imagem, ou é um filho da ira, morto em seus delitos e pecados. Quando esse ser humano, novamente, pela fé, recebe essa justiça perfeita em Cristo, esse benefício é, de fato, um dom sobrenatural, mas é sobrenatural "como um acidente", "incidentalmente". Ele readquire aquilo que pertence ao seu ser, assim como um cego que recupera a visão.

Essa doutrina está fundamentada na Escritura, que em nenhum texto fala de "dons sobrenaturais" em conexão com a criação do ser humano. Roma, portanto, não recorre a Gênesis 1.26-31, Eclesiastes 7.29 e assim por diante, mas à representação neotestamentária do estado de graça e do estado de glória, um recurso que de nenhuma maneira pode servir como prova. A Escritura sempre parte do pressuposto de que a humanidade é semelhante a Deus e à sua descendência. O culto a Deus, o amor a Deus e a comunhão com Deus não são dons acrescentados, mas original e integralmente humanos. Deus reivindica todo o ser humano - mente, coração, alma, corpo e todas as suas energias - para seu serviço e amor. A lei moral é uma para todos os seres humanos em todas as épocas, e o ideal moral é o mesmo para todas as pessoas. Não há justiça "inferior" e "superior", não há moralidade dupla, não há dois conjuntos de obrigações. A justiça original é tão natural que, até mesmo segundo a maioria dos teólogos católicos romanos, teria sido herdada pelos descendentes de Adão como resultado de sua obediência e que ainda agora os pagãos ainda fazem o que a lei requer (Rm 2.15). Portanto, a objeção de que a posição reformada é pega em uma antinomia, já que, por um lado, ela chama a justiça original de "natural" e, por outro, de "amissível" e "acidental"[68] é baseada apenas em um equívoco.[69] A

[68] Bensdorp, *De Katholiek* 110 (1894): 43; cf. também D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), I, 708; R. Lipsius, *Dogm.,* §434.

[69] Cf. F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1902), III, 408.

justiça original é chamada de natural não porque consista em certa substância ou essência, mas porque é um atributo ou qualidade natural. Assim como a boa saúde pertence à natureza do ser humano, mas ainda é "amissível", isto é, ainda pode ser perdida, assim acontece com a imagem de Deus. Roma e a Reforma concordam que a justiça original não é uma substância material nem espiritual, como os maniqueus ensinavam, mas um "acidente", uma qualidade. A única diferença se refere à questão de ela ser naturalmente "acidental" ou, pelo menos em parte, sobrenaturalmente "acidental".[70] Roma diz que somente a justiça natural é naturalmente acidental, enquanto a Reforma faz essa reivindicação para toda a justiça original.

Mas, por essa razão, como antes se afirmou, toda argumentação de Roma contra o ensinamento de que a imagem de Deus é natural entra em colapso, pois a própria Roma reconhece que a justiça natural é natural e, ainda assim, pode ser perdida, e, portanto, não está mais em posição de apresentar essa objeção contra o ensinamento dos protestantes. Sua doutrina, por isso, não surge da objeção de que a naturalidade da justiça original não pode ser harmonizada com a possibilidade de ser perdida, mas deve sua origem a uma base lógica totalmente diferente, a saber, a interpretação neoplatônica do ideal para a vida cristã. Foi ***esse*** neoplatonismo que a Reforma, baseando-se na Escritura, rejeitou. A esse respeito, ela tomou o cuidado de não cair na armadilha de uma forma de Maniqueísmo. O ser humano não perdeu nada de sua substância como resultado

[70]Bensdorp, *De Katholiek* 110 (1894): 56-60; Bensdorp, posteriormente, oferece uma defesa ainda mais elaborada do ensino católico romano a respeito da justiça original em *De Katholiek* 112 (setembro de 1896); 113 (julho-agosto); 114 (outubro-novembro de 1898); 115 (1899): 23-46; 116 (1900): 22-42. Porém, ele não pode escapar das objeções levantadas contra sua interpretação, a não ser que faça todos os tipos de distinção que não têm outro propósito senão o de proteger a noção das dificuldades. Ele não apenas distingue substância c essência, por um lado, de atributos (*accidens*), e, por outro, de qualidades (*qualitas*), mas também, quando é enfatizado, para ele, que atributos (*accidentia)* que são *essenciais* para a natureza humana, tais como saúde, unidade de corpo e alma, mente, justiça original (*justilia originalis)* ainda podem ser perdidos, ele faz distinções adicionais entre qualidades essenciais *(qua li tales essentialis),* que estão na *essência (essenlia)* (como a racionalidade) e atributos essenciais *(accidentia essentialis*), que estão fora da essência *(essentia),* mas ainda necessariamente decorrem dela. Ele também distingue qualidades *(accidens)* em oposição a essência (*substantia*) de qualidades (*accidens*) em oposição a propriedades *(proprium)*\ entre atributos de espécie *(accidens speciei)* e atributos individuais *(accidens individui)*\ entre justiça natural *(justilia naturalis)* como *potentia,* que, sendo um atributo de espécie *(accidens speciei),* não pode ser perdida, e uma justiça natural *(justilia naturalis)* como ato *(actus)* que, sendo um atributo individual *(accidens individui),* decorre de um iivre-arbítrio contingente e, portanto, pode ser perdida. Ele, assim, chega à conclusão, finalmente, de que a justiça sobrenatural original *(justitia supernaturalis [originalis])* era, de fato, um atributo de espécie *(accidens speciei),* mas "não um atributo natural de espécie *(accidens speciei naturaes) (em outras palavras, não um atributo essencial [accidens essentiale], não um atributo de espécie [accidens speciei],* portanto, em um sentido estrito)" *(De Katholiek* 114 [outubro-novembro de 1898]: 251,cf. 261). Ele, então, passa a argumentar que a justiça original *(justitia originalis)* era um atributo de espécie *(accidens speciei)* e que a natureza humana, independentemente do fato dc havê-la perdido, continuava intacta. Isso demonstra "que a justiça original *(justitia originalis)* não era uni atributo de espécie *(accidens speciei)* no sentido ordinário do termo". Em outras palavras, no fim de toda essa argumentação, a tese a partir da qual Bensdorp partiu foi simplesmente reiterada e a única prova dada foi pega do ensinamento romano a respeito do *donum superadditum.* É isso que é, *a priori,* infalível e a razão pela qual a distinção *deve* ser feita. As objeções levantadas contra ela, portanto, continuam tão fortes quanto antes: assim como a saúde, a unidade de corpo e alma, a razão e a justiça natural (não substancial no sentido maniqueísta, mas mesmo assim) pertencem à essência da humanidade e, não obstante, ainda podem ser perdidas, assim também a justiça original é natural e essencialmente própria dos seres humanos. Quando ela é perdida, a pessoa não deixa de ser humana, mas se toma uma pessoa anormal, caída.

do pecado. Nesse sentido, os seres humanos são plenamente humanos mesmo depois da queda. Entretanto, quando perdeu sua justiça original, ele perdeu a harmonia e a saúde de sua natureza e se tornou completamente pecador. Sua natureza no sentido de substância ou essência permaneceu, mas as qualidades morais que naturalmente pertencem à sua natureza foram perdidas.[71]

Luterano ou reformado

Essa esplêndida interpretação da imagem de Deus e da justiça original é muito mais claramente distinta na igreja reformada e na teologia reformada do que na luterana. Na teologia luterana, a imagem de Deus é restrita à justiça original e foi, portanto, totalmente perdida quando esta foi perdida. Nessa teologia, as linhas de demarcação entre o espiritual e o mundano, entre o celestial e o terreno são tão claramente definidas que o resultado são dois hemisférios, e a relação entre natureza e graça, criação e recriação, perde-se totalmente.[72] A posição sobrenaturalista ainda está em vigor aqui. A imagem de Deus fica ao lado da natureza, é separada dela e está acima dela. A perda da imagem, que deixa o ser humano totalmente surdo e cego em assuntos espirituais, ainda permite que ele, em assuntos terrenos, faça o bem e, em certo sentido, o torna independente da graça de Deus em Cristo. A teologia reformada, por outro lado, por meio dessa distinção entre a imagem de Deus em um sentido amplo e a imagem de Deus em um sentido estrito, tem sustentado muito firmemente a relação entre substância e qualidade, natureza e graça, criação e recriação. Deve-se admitir que essa distinção geralmente é concebida de maneira muito mecânica e precisa ser desenvolvida mais organicamente. Contudo, a teologia reformada expôs muito vividamente o fato de que essa imagem, em um sentido estrito, está muito intimamente ligada a essa imagem em um sentido amplo e que os dois componentes juntos compõem a imagem de Deus completa. Todo o ser, portanto, e não *alguma coisa no ser humano,* mas o *próprio ser humano* é a imagem de Deus. Além disso, o pecado, que provocou a perda da imagem de Deus no sentido estrito e danificou e arruinou a imagem de Deus em sentido amplo, afetou profundamente toda a pessoa, de modo que, conseqüentemente, também a graça de

[71] Cf. J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk,* I, 304-26; T. Cannegicter, "De Godsdienst in den Mensch en dc Mensch in den Godsdienst", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 178-211, esp. 199ss.; A. Bruining, "De Roomsche Leer van het donum superaditum", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1907): 564-97. A última obra mencionada corretamente argumenta que o homem natural (*homo naturalis)* como entendido por Roma é, de fato, um ser religioso e que, portanto, a religião (como religião natural) não é extrínseca à natureza humana ou acrescentada a ela como um *donum superadditum.* Entretanto, ele enfraquece a importância da distinção que Roma faz entre religião natural (*religio naturalis*) e religião sobrenatural *(religio supernaturalis)* quando diz que a imagem de um reino "é meramente uma imagem e nada mais" e que o *donum superadditum* na interpretação católica romana, de fato, mistura-se com a natureza pura (*natura pura).* A partir disso, Bruining também chega à noção de que o ponto dc vista católico romano é mais razoável que a antiga posição protestante e que a Igreja Católica Romana tem mais força sobre sua posição. Só se pode chegar a essa conclusão se o ensinamento católico romano sobre a imagem de Deus no ser humano e sua importância para o sistema romano forem substancialmente mal compreendidas e nada for visto nele além de uma forma peculiar, sobrenaturalista da noção religiosa de que não é *minha* obra, mas uma obra dc *Deus* em mim que me conduz ao meu mais nobre objetivo. O ensinamento católico romano é muito melhor retratado por De Bussy, "Katholicisme em Protestantisme", *Theol. Tijdschrift* (1888): 253-313.

[72] Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 305,6 (N°. 85).

Deus em Cristo restaura toda a pessoa e é da maior importância para toda a sua vida c labor, também na família, na sociedade, no Estado, na arte, na ciência, e assim por diante.

TODA A PESSOA COMO A IMAGEM DE DEUS

[291] Em nossa discussão da doutrina da imagem de Deus, então, devemos salientar, em harmonia com a Escritura e a confissão reformada, a idéia de que um ser humano não *porta* ou *tem* a imagem de Deus, mas *é* a imagem de Deus. O ser humano é filho, semelhança ou geração de Deus (Gn 1.26; 9.6; Lc 3.38; At 17.28; ICo 11.7; Tg 3.9).

Duas coisas estão implícitas nessa doutrina. A primeira é que não é algo em Deus, uma ou outra virtude ou perfeição à exclusão dc outras, nem uma pessoa - digamos, o Filho à exclusão do Pai e do Espírito - mas o próprio Deus, a divindade toda, que é o arquétipo do ser humano. Admito que freqüentemente tem-se ensinado que o ser humano foi feito especificamente à imagem do Filho ou do Cristo encarnado,[73] mas não há nada na Escritura que apóie essa opinião. A Escritura repetidamente nos diz que a humanidade foi feita à imagem de Deus, não que tenhamos sido modelados segundo Cristo, mas que ele foi feito [humano] à nossa semelhança (Rm 8.3; Fp 2.7, 8; Hb 2.14), e que nós, tendo sido conformados à imagem de Cristo, estamos novamente nos tornando como Deus (Rm 8.29; ICo 15.49; 2Co 3.18; Fp 3.21; Ef 4.24; Cl 3.10; lJo 3.2). É, portanto, muito melhor dizermos que o ser trino, Deus, é o arquétipo do ser humano,[74] enquanto, ao mesmo tempo, mantemos a maior cautela na exploração psicológica dos componentes trinitários do ser humano.[75]

Por outro lado, segue-se, a partir da doutrina da criação do ser humano à imagem de Deus, que essa imagem se estende à pessoa inteira. Nada, em um ser humano, está excluído da imagem de Deus. Embora todas as criaturas exibam *vestígios* de Deus, somente o ser humano é a imagem de Deus. Ele inteiro é essa imagem, alma e corpo, em suas faculdades e capacidades, em todas as condições e relações. O ser humano é a imagem de Deus porque, e na medida em que, é verdadeiramente humano; e é verdadeiro e essencialmente humano porque, e na medida em que, é a imagem de Deus. Naturalmente, assim como o cosmos é um organismo e revela os atributos de Deus mais claramente em umas criaturas do que em outras, assim também no ser humano como um organismo a imagem de Deus se expressa mais claramente em uma parte que em outra, mais na alma que no corpo, mais nas virtudes éticas que nas capacidades

[75] Clemente de Alexandria, *Stromateis,* V, 14; Tertuliano, *On the Resurrection of the Flesh,* c. 6; A. Osiander, segundo Calvino, *Instituías,* I.xv.2; D.xii.6; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-1860), 1,290; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª. ed. (Erlangcn: Theodor Blásing, 1853-1861), 1, 126; J. T. Beck, *Christliche Glaubenslehre,* II, 329; L. F. Schoeberlein, "Ebenbild Gottes", *PRE*[2], IV, 4-8; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §§72, 136, 137; F. Delitzsch, *A System ofBiblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis, 2ª. ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 86, 87; *etc.*

[74] Agostinho, *The Trinity,* XII, 6; R Lombardo, *Sent.,* II, dist. 16; T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 13, art. 5.

[75] J. Calvino, *Institutos,* I.xv.4; *idem, Commentary,* sobre Gênesis 1.26; J. Polyander, *Synopsis purioris theologiae,* XIII, 7; J. Quenstedt, *Theologia,* II, 4; D. Hollaz, *Examen theol.,* 466.

físicas. Nada disso, porém, deprecia em nenhuma medida a verdade de que toda a pessoa é a imagem de Deus. A Escritura não podia e não devia falar de Deus de maneira humana e transferir todos os atributos humanos para Deus, como se Deus não tivesse primeiro feito o ser humano totalmente à sua própria imagem. É a tarefa da teologia cristã indicar essa imagem de Deus no ser humano em sua inteireza.

Deus é, antes de tudo, demonstrável na alma humana. De acordo com Gênesis 2.7, o homem foi formado do pó da terra tendo o fôlego da vida (*nièmat hayyím*) soprado em suas narinas, tornando-o, assim, alma vivente (*nepeš hayyâ, psychê zõsa*). O sopro da vida é o princípio de vida; a alma vivente é a essência do homem. Por meio dessa combinação, a Escritura confere ao ser humano um lugar único e independente, e evita tanto o panteísmo quanto o materialismo. Os nomes *rüah* e *nepes* (*pneuma psychê*), que, na Escritura, denotam o componente invisível do ser humano, deixam isso muito claro. O tricotomismo, que está fundamentalmente arraigado no dualismo de Platão e repetidamente encontrou aceitação nas escolas de pensamento gnósticas e teosóficas, vê aqui duas substâncias distintas.[76] Mas isso está errado. Hebreus 4.12 e 1 Tessalonicenses 5.23 não contêm mais uma lista de todos os elementos constituintes essenciais do ser humano do que, digamos, Lucas 10.27 e, portanto, não provam nada. Alma e espírito, na Escritura, repetidamente ocorrem de forma paralela e intercambiável. Em um momento, "corpo e alma" constituem a natureza humana, no momento seguinte, "corpo e espírito" (Mt 10.28; ICo 7.34; Tg 2.26). As atividades psíquicas são, por sua vez, atribuídas ao espírito e à alma (SI 139.13ss.;Pv 19.2; 17.27; SI 77.6; ICo 2.11; Nm 21.4; Jó 21.4; ISm 1.10; Is 54.6; Lc 1.46,47; *etc.).* Morrer é tanto entregar a alma (Gn 35.18; lRs 17.21; Mt 10.28; At 15.26; 20.10) e entregar o espírito (SI 31.5; Mt 27.50; Lc 8.55; 23.46; At 7.59). Algumas vezes o espírito é chamado de imortal, outras vezes, a alma (Ec 12.7; Mt 10.28). Os mortos são chamados de "almas" (Ap 6.9; 20.4) e também de "espíritos" (Hb 12.23; IPe 3.19). No entanto, embora não sejam essencialmente diferentes, isso não significa que sejam idênticos. O ser humano é "espírito" porque, ao contrário dos animais, ele não veio da terra, mas tem o fôlego da vida soprado nele por Deus (Gn 2.7); porque recebeu seu princípio de vida de Deus (Ec 12.7); porque tem um espírito próprio, distinto do Espírito de Deus (Gn 41.8; 45.27; Êx 35.21; Dt 2.30; Jz 15.19; Ez 3.14; Zc 12.1; Mt 26.41; Mc 2.8; Lc 1.47; 23.46; Jo 11.33; At 7.59; 17.16; Rm 8.16; ICo 2.11; 5.3-5; lTs 5.23; Hb 4.12; 12.23; *etc.);* e porque, como tal, ele é parecido com os

[76] O tricotomismo, em sua primeira fase, passou da filosofia platônica para certos autores cristãos, mas depois, especialmente por causa de Apolinário, caiu em descrédito. Somente nos tempos modernos ele encontrou aceitação novamente, na obra de Olshausen, Beck. Delitzsch, Auberlen e outros. Na Inglaterra, foi particularmente defendido - em conexão com a imortalidade condicional - por J. B. Heard *(The Tripartite Nature ofMan,* 2ª. ed. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1866]), mas foi refutado *inter alia* por J. I.aidlaw *(The Bible Doctrine of Man* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1895], 66ss.) e no artigo "Psychology", *Dictionary of the Bible*, org. J. Hastings, rev. F. C. Grant e H. H. Rowley, ed. rev. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), IV. 166. Cf. também H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie* (Kampen: Kok, 1923), §3; W. Geesink, *Van's Heeren Ordinatiên,* 3 vols. (Amsterdã: W. Kirchener, 1907-1908), 31 Oss.; J. Kõberle, *Natur und Geist nach der Aujfassung des Alten Testaments* (Munique: Beck, 1900).

anjos, também pode pensar em coisas espirituais ou celestiais, e, se necessário, também existir sem um corpo. Mas o ser humano é "alma" porque, desde o princípio, o componente espiritual nele (ao contrário do componente espiritual nos anjos) é adaptado e organizado para um corpo e está ligado, também por sua vida intelectual e espiritual, às faculdades sensoriais e externas; porque pode se elevar a faculdades mais elevadas, partindo apenas de um substrato das faculdades inferiores; e, portanto, porque é um ser sensitivo e material e, como tal, está relacionado aos animais. O homem é um animal racional, um caniço pensante, um ser que existe entre os anjos e os animais, relacionado a ambos de formas distintas. Ele une e reconcilia em si mesmo o céu e a terra, coisas invisíveis e visíveis. E precisamente assim ele é a imagem e semelhança de Deus. Deus, muito certamente, é "espírito" e, nesse sentido, os anjos também estão relacionados com ele. Mas às vezes se faz referência também à sua alma, e, em toda a Escritura, todos os sentimentos e atividades psíquicas que são essencialmente humanos também são atribuídos a ele. Em Cristo, Deus assumiu a natureza da humanidade, não a dos anjos. Precisamente por essa razão, o ser humano - e não os anjos - é a imagem, filho e geração de Deus. A espiritualidade, invisibilidade, unidade, simplicidade e imortalidade da alma humana são elementos da imagem de Deus. Essa própria imagem emerge do fato de que ele tem um espírito *(pneuma)* que foi, desde o início, organizado em uma alma *(psychê).*

Pertencendo à imagem de Deus, em segundo lugar, estão as faculdades humanas. Enquanto o espírito ć o princípio e a alma é o sujeito de vida no ser humano, o coração, segundo a Escritura, é o *órgão* da vida humana. Ele é, antes de tudo, o centro da vida física, mas, também, em um sentido metafórico, a sede e a fonte de toda a vida psíquica do ser humano, de emoções e paixões, desejo e vontade, até mesmo do pensamento e do saber. Do coração procedem as "fontes da vida" (Pv 4.23). Essa vida, que se origina no coração, divide-se em dois canais. Por um lado, devemos distinguir a vida que abrange todas as impressões, consciência, percepções, observações, pensamentos, conhecimento e sabedoria. Especialmente em suas formas mais elevadas, o órgão central dessa vida é a mente *(nous).* Essa vida também se incorpora em palavras e linguagem. Por outro lado, o coração é a sede das emoções, paixões, ânsias, inclinações, afeições, vontades e decisões da vontade, que têm de ser dirigidas pela mente *(nous)* e se expressam em ação.

Em todas essas capacidades e atividades físicas dos seres humanos, podemos ver elementos da imagem de Deus. A própria diversidade e abundância dessas forças refletem Deus. Na medida em que uma dada criatura está em um nível inferior, ela também é menos intrincadamente organizada e, portanto, menos relacionada e menos suscetível ao maior bem, que é Deus. Nesse sentido até mesmo os anjos estão em uma categoria inferior à dos humanos. Precisamente porque o ser humano é tão maravilhosa e ricamente dotado e organizado, ele pode ser conformado a Deus e desfrutar dele do modo mais pleno - por todos os lados, por assim dizer, em todas as virtudes e perfeições de Deus. No coração,

na mente e na vontade (*memoria, intellectus, voluntas*) Agostinho viu uma analogia do ser trino de Deus. Assim como o Pai dá vida ao Filho e ao Espírito e o Espírito procede do Pai por meio do Filho, assim também, nos seres humanos, é o coração *{memoria),* a vida profunda, escondida, da psique, que dá origem e existência ao intelecto e à vontade, e especificamente coloca a vontade em auxílio do intelecto. O racionalismo e o pelagianismo separam o intelecto e a vontade do coração e igualam todo o ser humano ao intelecto e à vontade. O misticismo, desprezando a consciência, a vida ativa da vontade, refugia-se nas profundezas da mente. A Igreja Ortodoxa Grega e a teologia ortodoxa gregas colocam a cabeça e o coração exatamente lado a lado. Mas, graças à liderança de Agostinho, a teologia ocidental evitou todos esses erros. Ela descobriu que a doutrina de Deus e a doutrina do homem estão intimamente relacionadas. Na doutrina da Trindade, portanto, ela sustentou a unidade do ser, a distinção das pessoas e o *flioque;* e, na psicologia, da mesma forma, ensinou que a vida profunda, escondida, da alma se expressa por meio de capacidades cognitivas e conativas e que, entre essas duas, a segunda é orientada e guiada pela primeira.[77]

[292] Em terceiro lugar, a imagem de Deus se manifesta nas virtudes de conhecimento, justiça e santidade com as quais a humanidade foi criada desde o princípio. Para um arranjo bem organizado, temos de tratar primeiro da natureza e das faculdades da alma, mas essa análise só tem o objetivo de fornecer certas distinções lógicas. O ser humano não foi criado como um ser neutro, com capacidades e potencialidades moralmente indiferentes, mas foi feito imediatamente maduro física e eticamente, com conhecimento na mente, justiça na vontade e santidade no coração. A bondade, para o ser humano, consiste em perfeição moral, em completa harmonia com a lei de Deus, em ser perfeito e santo como o próprio Deus (Lv 19.2; Dt 6.5; Mt 5.48; 22.37; Ef 5.1; IPe 1.15, 16). Essa lei é uma e a mesma para todas as pessoas. A Escritura não conhece dois tipos dc ser humano, nem uma lei moral dupla, nem dois tipos de perfeição e destino moral. Se o homem foi criado bom, ele deve ter sido criado com justiça original. Por um lado, isso não deve ser concebido como inocência infantil, mas também não deve ser exagerado, como se o estado original de integridade *{status integratis)* já fosse igual ao estado de glória *{status gloriae).* O conhecimento de Adão, embora fosse puro, era limitado e podia se desenvolver; ele andava por fé, não pelo que via; ele não possuía apenas conhecimento intuitivo, mas também conhecimento discursivo; cie conhecia o futuro somente mediante revelação especial.[78] O mesmo é verdadeiro sobre sua justiça e santidade. Elas eram suas desde o início, pois, de outra maneira, ele nunca teria feito nenhuma boa obra. Os bons frutos pressupõem uma boa árvore; ele tinha primeiro de *ser* antes de poder *fazer {operar i sequitur esse).* Entretanto, essa justiça e santidade inatas ainda devem ser conservadas, desenvolvidas e convertidas em ação.

[77] Por questão de espaço, para uma discussão mais aprofundada sobre a psicologia humana, o leitor deve se referir a H. Bavinck, *Beginselen der Psicologie* e à literatura aqui citada. Ver também W. Geesink, *Van 's Heeren Ordinantiên,* I, 310ss.

[78] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 94, arts. 1-3.

Isso não significa que Adão, equipado com os dons necessários, tinha de agir independentemente de Deus. A justiça original *(justitia originalis)* era/foi um dom gratuito de Deus e era/foi, também, de momento a momento, mantida no ser humano pela providência de Deus. Ela, nem por um segundo, é concebível sem união com Deus. Assim como o Filho já era o mediador da união antes da queda, assim também o Espírito Santo também já era o artífice do conhecimento, da justiça e da santidade na humanidade. Alguns pais da igreja discutiram esse ponto com a ajuda de Gênesis 2.7, dizendo que o ser humano foi primeiro formado pelo Logos e que, posteriormente, recebeu o fôlego da vida, isto é, o Espírito Santo, que foi soprado dentro dele.[79] Embora essa exegese seja incorreta, é perfeitamente verdadeiro que o ser humano, no estado de integridade, só possuía as virtudes de conhecimento e justiça no Espírito Santo e por meio dele. Reconheço que há uma grande diferença entre a morada do Espírito Santo no ser humano antes do pecado e no estado de pecado. Essa morada, afinal, está "acima da natureza" *(supra naturam)* porque o Espírito Santo precisa vir aos seres humanos, por assim dizer, de fora, e é diametralmente oposto à natureza pecaminosa. No caso de Adão, esse contraste não existiu. Sua natureza era santa e, ao contrário do que acontece com os crentes, não tinha de se tomar santa. Ela era, desde o princípio, adequada para a morada do Espírito Santo. No caso de Adão, portanto, essa habitação era perfeitamente natural. Nenhum ser humano verdadeiramente bom e perfeito é sequer concebido sem a comunhão do Espírito Santo. Não há algo como o homem natural, no sentido católico romano, entre o homem pecador depois da queda e o ser humano criado perfeito segundo a imagem de Deus. (Jm ser humano, isto é, um ser humano no sentido pleno e verdadeiro, é e deve ser uma imagem de Deus, um filho de Deus, uma geração do próprio Deus, vivendo em comunhão com ele por meio do Espírito Santo. Portanto, também antes da queda, o ser humano era a morada de toda a Trindade Santa, um templo muitíssimo esplêndido do Espírito Santo.

Em quarto lugar, o corpo humano também pertence integralmente à imagem de Deus. Uma filosofia que não conhece ou rejeita a revelação de Deus sempre cai no empirismo ou racionalismo, materialismo ou espiritualismo. No entanto, a Escritura concilia os dois. O ser humano tem um "espírito" *(pneuma)*, mas esse espírito é psiquicamente organizado e deve, em virtude de sua natureza, habitar em um corpo. É da essência da humanidade ser corpórea c sensitiva. Portanto, o corpo humano é primeiro (se não temporalmente, logicamente) formado a partir do pó da terra e, depois, o fôlego da vida é nele soprado. Ele é chamado de "Adão" por causa do solo a partir do qual foi formado. Ele é pó e é chamado de pó (Gn 2.7; SI 103.14; Jó 10.9; 33.6; Is 2.22; 29.16; 45.9; 64.8; "o primeiro homem, formado da terra, é terreno", ICo 15.47). O corpo não é uma prisão, mas uma peça de arte maravilhosa produzida pela mão do Todo-Poderoso e tão constituinte da essência da humanidade quanto a alma (Jó 10.8-

[79] Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie und Philosophie der Vorzeit,* 2 vols. (Miinster: Theissing, 1868), II, 541 ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* I[3], 155.

12; SI 8; 139.13-17; Ec 12.2-7; Is 64.8). Ele é nossa morada terrena (2Co 5.1), nosso órgão ou instrumento de serviço, nossa ferramenta (ICo 12.18-26; 2Co 4.7; lTs 4.4) e os membros do corpo são as armas com as quais pelejamos na causa da justiça ou da injustiça (Rm 6.13). Ele é tão integral e essencialmente parte de nossa humanidade que, embora tenha sido violentamente arrancado da alma pelo pecado, será reunido com ela na ressurreição dos mortos. A natureza da união da alma com o corpo, embora seja incompreensível, é muito mais próxima do que imaginam as teorias do "ocasionalismo" ou da "harmonia pre-estabelecida" *{harmonia praestabilitia*) ou "um sistema de influência" *{systema influxus).* Ela não é ética, mas física. Ela é tão íntima que uma natureza, uma pessoa, um eu está sujeito a ambos e a todas as suas atividades. É sempre a mesma alma que perscruta através dos olhos, pensa por meio do cérebro, agarra com as mãos e caminha com os pés. Ainda que nem sempre esteja presente em toda parte do corpo em sua força máxima *{secundum totalitem viríuíis),* ela está presente em todas as partes com toda a sua essência *{secundum lotalitatem essentiae).* É uma e a mesma vida que flui através de todo o corpo, mas opera e se manifesta em cada órgão de um modo peculiar a esse órgão. Ora, esse corpo, que está tão intimamente ligado à alma, também pertence à imagem de Deus. Reconheço que esse fato não deve ser interpretado para significar que o próprio Deus também tem um corpo material, como pensam os audianos; nem que Deus, ao criar o homem, assumiu um corpo, como ensinou Eugubinus; nem que Deus criou o ser humano à imagem do Cristo ainda não encarnado, como cria Osiander. Deus, afinal, é "espírito" *{pneuma,* Jo 4.24) e não tem corpo. O corpo humano é uma parte da imagem de Deus em sua organização como instrumento da alma, em sua perfeição moral, não em sua substância material como carne *(sarx).*[80]

Assim como Deus, embora sendo espírito *{pneuma*), é o Criador de um mundo material que pode ser considerado sua revelação e manifestação, com essa revelação alcançando seu clímax na encarnação, assim também o espírito do ser humano é designado para o corpo como sua manifestação. A encarnação de Deus é prova de que os seres humanos, e não os anjos, são criados à imagem de Deus e que o corpo humano é um componente essencial dessa imagem. Desde o princípio a criação foi organizada de tal modo, c a natureza humana foi criada imediatamente de tal modo, que era responsável e adequada para o mais alto grau de conformidade com Deus e para a mais íntima morada de Deus. Deus não poderia tornar-se homem se não tivesse, primeiro, feito o homem à sua própria imagem. E precisamente porque o corpo, sendo o órgão da alma, pertence à essência do ser humano e à imagem de Deus, originalmente ele também desfrutava de imortalidade. Deus não é Deus de mortos, mas de

[80] Agostinho, *Literal Meaning of Genes is,* IV, 12; Gregório dc Nissa, *On the Making of Man,* c. 8; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 93, art. 6; *idem, Summa contra gentiles,* IV, 26; D. Petavius, "De opificio sex dierum", in *Theol. dogm.,* II, cc. 4,7ss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* VIII, 3; J. Calvino, *Instituías,* I.xv.3; A. Polanus, *Syn. theol.,* 328; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 677ss.; M. Bccanus, *Inst. theol.*. VIII, 13; *Synopsis purioris theologiae,* XIII, 13; P. Mastricht, *Theologia,* III, 9, 30.

vivos (Mt 22.32). A morte é uma conseqüência do pecado (Gn 2.7; 3.19; Rm 5.12; 6.23; ICo 15.21, 56). No caso de Adão, porém, essa imortalidade não consistia em um estado de não ser capaz de morrer *(non posse mori*) ou em uma vida eterna e imperecível, mas apenas na condição de ser capaz de não morrer *(posse non mori),* a condição de não morrer em caso de obediência. Esse estado não era absoluto, mas condicional: dependia de uma precondição ética. Não é correto, portanto, dizer com os pelagianos, socinianos, remonstrantes, *etc.,* que o ser humano foi criado mortal e que a morte é dada com o organismo material c, portanto, o estado normal e natural do ser humano. Por outro lado, há uma diferença essencial entre o "poder não morrer" de Adão, contanto que ele permanecesse obediente, e o "não ser capaz de morrer" que ele receberia como recompensa de sua obediência. Assim como, no caso de Adão, conhecimento, justiça e santidade ainda eram destituídos do dom da perseverança *(donum perseverantiae),* assim também a imortalidade ainda não estava totalmente integrada em uma vida eterna que não podia ser perdida. A natureza humana de Adão foi criada de maneira que, no caso da violação do mandamento de Deus, ela poderia e teria de morrer. Adão ainda era um homem feito do pó da terra, somente Cristo é o Senhor do céu: o primeiro é natural, o segundo, espiritual (ICo 15.45s.). Por meio de seu corpo, o ser humano estava ligado à terra, mas também podia exercer domínio sobre a terra. O domínio sobre a terra, assim como a imortalidade, é uma parte da imagem de Deus. É verdade que os socinianos foram longe demais quando localizaram todo o ser humano e todo o conteúdo da imagem de Deus no domínio. Entretanto, Gênesis 1.26, 28; 2.19, 20; 9.2, 3; Salmo 8.7-9 ensinam claramente que esse domínio está muito ligado à criação, à imagem de Deus e é dado com ela. Ele não é um apêndice externo à imagem, não é baseado em uma dispensação especial suplementar, mas, sendo a imagem de Deus, o ser humano é, ao mesmo tempo, elevado acima de todas as outras criaturas e designado senhor e rei sobre todas elas.

Finalmente, também pertencendo a essa imagem está a habitação do ser humano no paraíso (Gn 2.8-15). A santidade e a bem-aventurança andam juntas. Toda consciência humana dá testemunho do fato de que há uma relação entre virtude e felicidade: a dimensão ética e a dimensão física, a ordem mundial moral e a natural, ser e aparência não podem ser opostos. Correspondente a uma humanidade caída, portanto, há uma terra que está sob maldição; um lugar de trevas, portanto, aguarda os ímpios no porvir; os justos, um dia, andarão na luz da aprovação dc Deus; o ser humano ainda não caído, mas ainda terreno, faz sua morada no paraíso.

[293] Portanto, todo o ser humano é imagem e semelhança de Deus, na alma e no corpo, em todas as faculdades, capacidades e dons humanos. Nada na humanidade está excluído da imagem de Deus. Ela se estende até onde vai nossa humanidade e constitui nosso caráter humano. O humano não é o próprio divino, mas é uma impressão finita criada do divino. Tudo o que está em Deus - sua essência espiritual, suas virtudes e perfeições, suas autodistinções ima-

nentes, sua autocomunicação e auto-revelação na criação - encontra sua analogia e semelhança reconhecidamente limitadas na humanidade. Há uma verdade profunda na idéia cabalística de que Deus, que é o próprio infinito, manifesta-se nos dez *sefiroth,* ou atributos, e que eles, juntos, compõem o Adão Cadmon [ser humano].[81] Entre as criaturas, a natureza humana é a suprema e mais perfeita revelação de Deus. E essa [revelação] é feita não somente em termos de seu lado pneumático, mas igualmente em termos de seu lado somático; essa revelação é feita precisamente como natureza humana, isto é, psíquica. No ensino da Escritura, Deus e o mundo, espírito e matéria, não são opostos. Não há nada desprezível ou pecaminoso na matéria. O mundo visível é uma revelação tão bonita e viçosa de Deus quanto o espiritual. Ele revela suas virtudes tanto em um quanto em outro. Todas as criaturas são incorporações de pensamentos divinos e todas elas revelam as pegadas ou vestígios de Deus. Mas todos esses vestígios, distribuídos lado a lado no mundo espiritual e no mundo material, são recapitulados no ser humano e, assim, são tão ligados organicamente e tão grandemente aumentados que claramente constituem a imagem e a semelhança de Deus. Todo o mundo se eleva, culmina e se completa e alcança sua unidade, seu objetivo e sua coroa na humanidade. Para ser a imagem de Deus, portanto, o ser humano tem de ser uma recapitulação de toda a natureza. Os judeus costumavam dizer que Deus havia coletado o pó para fazer o corpo humano em todos os cantos da terra.[82] Embora a imagem seja estranha, um pensamento verdadeiro e bonito está expresso nela. Sendo espírito, o ser humano é parecido com os anjos e eleva-se ao mundo espiritual, mas é, ao mesmo tempo, um cidadão do mundo visível e está ligado a todas as criaturas físicas. Não há um só elemento no corpo humano que também não ocorra na natureza ao seu redor. Dessa maneira, o ser humano forma uma unidade do mundo material com o mundo espiritual, um espelho do universo, um elo, um compêndio, o epítome de toda a natureza, um microcosmo, e, precisamente por essa razão, também a imagem e a semelhança de Deus, seu filho e herdeiro, um ser microdivino (*mikrotheos*). Ele é o profeta que explica Deus e proclama suas excelências, o sacerdote que se consagra a Deus com tudo o que é criado como uma oferta santa; ele é o rei que guia e governa todas as coisas em justiça e retidão. E, em tudo isso, ele aponta para Aquele que, em um sentido ainda mais elevado e mais rico, é a revelação e a imagem de Deus, aquele que é o unigénito do Pai e o primogênito de todas as criaturas. Adão, o filho de Deus, era um tipo de Cristo.

[81] A. Franck, *The Kabbalah* (Nova York: Arno, 1973), 148.

[82] F. W. Weber, *System der allsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 202ss.; cf. J. te Winkel, "Eene Friesche Mythe" ["A Frisian Myth"], in *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkerstijd,* in *De Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde,* 2ª. ed., 7 vols. (Haarlem: F. Bohn, 1922-1927), 1,28.

13

O DESUNO HUMANO

O destino final da humanidade, tanto individual quanto corporativamente, foi o objetivo de Adão e não um fator de sua criação. Cristo, não Adão, é o primeiro, pleno e verdadeiro homem espiritual. Até mesmo no estado de integridade, Adão era apenas o princípio; Cristo é o "fim" da humanidade, aquele que nos dá a possibilidade de vida eterna imperecível. O paralelo entre Cristo e Adão levou alguns teólogos a conceberem o estado original de integridade em termos de uma aliança, uma aliança de obras. Essa doutrina está baseada na Escritura e é eminentemente valiosa. A aliança é da essência da verdadeira religião, tornando possível uma relação entre o Criador e a criatura e salientando a dependência que seres humanos racionais e morais têm de Deus. A doutrina católica romana do donum superadditum, *embora procure honrar a convicção de que a vida eterna é um dom da graça, de fato reintroduz boas obras meritórias. Em contraste, as interpretações luteranas exaltam o estado original de Adão como sendo já uma possessão da maior bem-aventurança possível e, assim, tende ao antinomismo - Adão era* exlex, *fora da lei. Mas, antes da queda, nossos primeiros pais ainda não desfrutavam do* Sabbath *eterno celestial. O estado de integridade ainda não era o estado de glória. A plena e completa humanidade é encontrada em comunidade: a humanidade como um todo é a imagem de Deus - na criação e na redenção. Isso enfatiza a noção de autoridade federal: Adão sobre a criação, Cristo sobre a humanidade redimida. Essa ênfase sobre a unidade orgânica da raça humana também lança luz sobre suas origens e propagação. A teoria da preexistência das almas humanas está arraigada em um dualismo pagão entre espírito e matéria, destrói a unidade da humanidade e apaga a distinção entre os seres humanos e os anjos. O debate entre criacionismo e traducianismo é menos estável. Embora ambos enfrentem dificuldades insolúveis, os teólogos reformados, juntamente com os ortodoxos e católicos romanos, quase unanimemente abraçaram o criacionismo, enquanto o traducianismo encontrou aceitação principalmente entre os luteranos. Somente o criacionismo mantém suficientemente a unidade específica da humanidade, pois age defensivamente tanto em relação ao panteísmo quanto em relação ao materialismo e*

respeita tanto a unidade orgânica da raça humana em sua inteireza e, ao mesmo tempo, o valor independente, o mérito e a personalidade individual misteriosa de cada ser humano. O estado de integridade é uma preparação para a glória eterna, quando Deus será tudo em todos.

[294] Embora Adão tenha sido criado à imagem de Deus, ele não era essa imagem imediatamente no sentido pleno, nem era ele essa imagem por si mesmo. A imagem de Deus só se apresentará a nós em toda a sua riqueza multiesplendorosa quando o destino humano, tanto para esta vida quanto para a vida futura, estiver incluído nela. Em ICoríntios 15.45-49, Paulo contrasta os dois chefes da aliança, Adão e Cristo, um com o outro, e os compara não tanto (como em Rm 5.12-21; ICo 15.22) em termos daquilo que fizeram, mas em termos de sua natureza e pessoa. A comparação, aqui, alcança sua maior profundidade e penetra na raiz da distinção entre eles. Adão inteiro, antes e depois da queda, é contrastado com Cristo inteiro, antes e depois da ressurreição. Em virtude da criação, o primeiro ser humano tornou-se "alma vivente" *(psychê zõsa),* "natural" *(psychitos),* "do pó da terra" (*ek gês choikos*); mas, em virtude de sua ressurreição, o segundo ser humano tornou-se um "espírito doador de vida" *ipneuma zõopoioun),* "espiritual" *(pneumatikos*), "do céu" (*ex ouranou*).[1] Embora Adão tenha sido criado conforme a imagem de Deus, já que ele era "da terra, terreno", ele era dependente da terra. Ele, afinal, precisava de comida e bebida, luz e ar, dia e noite, portanto, não tinha, ainda, um corpo espiritual glorificado em um nível que transcendesse todas essas necessidades. Seu corpo natural ainda não tinha se tornado plenamente um instrumento do espírito. Como tal, Adão, em comparação com Cristo, estava em um nível inferior. Adão foi o primeiro; Cristo foi o segundo e o último. Cristo pressupõe Adão e o sucede. Adão é o ser menor e inferior; Cristo, o ser maior e mais exaltado. Portanto, Adão apontava para Cristo. Antes da queda ele já era um tipo de Cristo. Na criação de Adão, Cristo já estava em vista. Toda a criação, inclusive a criação do ser humano, foi infralapsariana. O natural veio primeiro, o espiritual veio depois.

O que Paulo está mostrando aqui em grande profundidade e largura está fundamentado em Gênesis 1-2. O homem, embora seja espírito (*pneuma*) e tenha o fôlego de vida dentro de si, tornou-se alma vivente (alma) como os animais. Ele recebeu como alimento as ervas e os frutos das árvores (Gn 1.29), um paraíso como sua morada (Gn 2.8ss.), uma mulher como ajudadora (Gn 2.18ss.), uma ordem orientadora (Gn 2.16, 17) e uma ameaça de punição em caso de transgressão (Gn 2.17). Fica evidente, a partir desse cenário, que o primeiro homem, por mais alto que tenha sido colocado, ainda não possuía a humanidade mais elevada. Há uma grande diferença entre o natural e o pneumático, entre o estado de integridade e o estado de glória. Depois da ressurreição, o estômago e a

[1] Cf. W. Lütgert, "Der Mcnsch aus dem Ilimmel", in *Greifswalder Studien,* org. Samuel Oettli (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), 207-28.

comida serão destruídos (ICo 6.13), mas ambos eram realidade para Adão. No céu, os filhos de Deus não se casarão mais, mas serão como os anjos (Mt 22.30). Adão, porém, precisava da ajuda de uma esposa.

A ALIANÇA COM ADÃO*. SÓ O COMEÇO.

Adão, portanto, estava no começo de sua "carreira", não no fim. Sua condição era provisional e temporária e não podia permanecer como era. Ou ele tinha de passar para a glória superior ou pecar e morrer. A penalidade por transgredir o mandamento era a morte. A recompensa por cumpri-lo, ao contrário, era vida, vida eterna. Nossa consciência comum já testifica que, em cumprir o mandamento de Deus, há grande recompensa e que a violação desses mandamentos traz punição, e a Sagrada Escritura também expressa essa verdade repetidamente. Ela resume todas as bem-aventuranças associadas ao cumprimento dos mandamentos de Deus na palavra "vida", vida eterna. Tanto na aliança das obras quanto na aliança da graça, a Escritura conhece apenas um ideal para o ser humano, e esse ideal é a vida eterna (Lv 18.5; Ez 20.11; SI 9.13; Mt 19.17; Lc 10.28; G1 3.12). Portanto, Adão ainda resistiu no começo. Como ainda não tinha essa recompensa de vida eterna, mas tinha de adquiri-la, ele ainda podia errar, cair e morrer. Sua relação com Deus era tal que ele podia gradualmente crescer em comunhão com Deus, mas também podia rompê-la. Na Escritura, essa relação única talvez seja comparada a uma aliança em apenas *um* versículo. Em Oséias 6.7 o Senhor diz sobre Israel e Judá que, apesar de tudo o que foi feito por eles, eles, como Adão, transgrediram a aliança (TM: *kê'ãdãm 'ãbêrâ bêrit;* LXX: *hõs anthõpos;* Vulg.: *sicut Adam).* A tradução "como um homem" sofre a objeção de que, nesse caso, é dito sobre o povo em geral que ele transgrediu a aliança. Além disso, a tradução "como [a aliança de] um homem", de qualquer modo, exigiria que a palavra *kè'ãdãm* fosse colocada depois da palavra *bĕrit*, não depois do sujeito *hêmmâ.* Assim, a menos que a palavra esteja adulterada ou se refira ao nome de um lugar ["em Adão"], permanece a tradução "como Adão". Fica implícito, então, que o mandamento dado a Adão era, no fundo, uma aliança porque tinha a intenção, assim como a aliança de Deus com Israel, de comunicar vida eterna a Adão na forma dc obediência [pactuai]. Isso também é reforçado pelo paralelo que Paulo faz em Romanos 5.12-21 entre Adão e Cristo. Assim como a obediência de um só homem, isto é, Cristo, e a graça concedida à humanidade por meio dele, trouxeram absolvição, justiça e vida, assim também a transgressão e o delito de um só homem são a causa de condenação, pecado e morte para a humanidade como um todo. A relação entre nós e Adão é como a que existe entre nós e Cristo. Nós, de fato, mantemos com Adão a mesma relação. Ele é um tipo de Cristo, nossa cabeça, e a culpa e a morte nos advêm dele por causa de sua transgressão. Ele é a causa da morte de nós todos: todos nós morremos em Adão (ICo 15.22). Aqui, também, a relação de Adão com Deus é pactuai, descrita, agora, não tanto na direção de Deus, mas na direção daqueles que estão incluídos nessa aliança sob a liderança de Adão.

[295] Essa idéia ricamente valiosa da Escritura nem sempre foi reconhecida na teologia cristã. Uma interpretação naturalista localizou a imagem de Deus somente em aptidão, potencial bruto, a liberdade da vontade, personalidade formal e até mesmo considerou a morte como algo natural. A imagem ou pelo menos a semelhança de Deus consistiu muito mais naquilo que os seres humanos tinham de adquirir por seus próprios esforços do que naquilo que haviam recebido no momento da criação. A interpretação sobrenaturalista, ao contrário, caiu em outro extremo, atribuindo um caráter totalmente sobrenatural ao estado de integridade. Não somente a justiça original foi considerada um dom sobrenatural, mas a imortalidade foi interpretada como um benefício especial concedido pelo Criador e toda suscetibilidade ao sofrimento e à dor foi negada a Adão.[2] Alguns, como Gregório de Nissa, João Damasceno, Bõhme e outros, porém, acreditavam que, antes da queda, o homem não precisava de comida porque era imortal.[3] De qualquer maneira, a evacuação teria ocorrido sem qualquer mancha no decoro.[4] De acordo com a maioria dos pais da igreja, escolásticos, teólogos católicos romanos, luteranos, remonstrantes e também certos teólogos reformados, como Zwínglio, Musculus, Martyr, Zanchius, Junius, Piscator e assim por diante, o alimento humano consistia apenas em plantas, não em carne. A procriação ocorria sem qualquer prazer sensual e os filhos nasciam já falando, embora necessitados, mas muito rapidamente chegavam à idade adulta.[5] Muitos, indo ainda mais adiante, criam que a procriação ocorria totalmente sem o coito,[6] que os seres humanos foram, inicialmente, criados andrógenos e que a criação da mulher era prova da queda.[7] Portanto, as mulheres não participavam realmente da imagem de Deus e da natureza humana.[8] Orígenes até mesmo derivou a corporalidade e toda a desigualdade entre os seres humanos de uma queda de almas preexistentes. Outros atribuíram ao homem, antes da queda, um corpo totalmente diferente do nosso.[9] Em conexão com tudo isso, o paraíso era geralmente imaginado em termos muito idealistas c até mesmo interpretado

[2] Agostinho, *City of God,* XIV, 26; T. de Aquino, *Summa theol.,* Ï, q. 97, art. 2.

[3] D. Petavius, "De opificio sex dierum", in *Theol. dogm.,* II, c. 7.

[4] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 97, art. 3.

[5] Agostinho, *On the Merits and Remission ofSins,* I, 37-38; P. Lombardo, *Sen!.,* ÏI, dist. 20; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 98, art. 1.

[6] Agostinho, *The Retractations,* I, 10; Gregório de Nissa, *On the Making of Man,* 16, 17; João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 30.

'Assim os judeus pensavam; cf. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palãstinischen Theologie* (Leipzig: DörfHing & Franke, 1880), 202ss.; e também J. S. Erigena, *The Division ofNature,* II, 6, 10, 23; IV, 12; e também muitos filósofos, como Bõhme, Oetinger, Baader e Schelling; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 324ss.; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), 102ss.; J. C. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfiillung im Alten und im Neuen Testamente,* 2 vols. (Nõrdlingen: C. H. Beck, 1841-1844), I, 65ss.; *idem. Der Schriftbeweis,* 2ª. ed., 3 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-1860), I,403ss.; etc.

[8] Cf. Agostinho, *The Trinity,* XII, 7; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 93, art. 4; I, q. 99, art. 2; Boaventura. *Sent.,* II, dist. 16, art. 2, q. 2; II, dist. 20, art. 1, q. 6; J. Gerhard, *Loci theol.,* VIII, c. 6; J. Quenstedt, *Theologia,* II, 15; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters,* 8 vols. (Paris: Librairic Plon, 1887-1911), VI, 395-97.

'Orígenes, *Against Celsus,* I, 32, 33; *idem, On First Principies,* II, 9; cf. R. Liechtenhan, "Ophiten", *PRE* XIV, 404-13; e também Bõhme, Ant. Bourignon, Baader, *et al.*

alcgoricamente: os animais não morrem ali; não existem animais selvagens ou impuros ali; as rosas se abrem, mas não têm espinhos; o ar era muito mais puro, a água muito mais fresca e a luz muito mais brilhante.[10]

No entanto, todos reconhecem que Adão ainda não possuía a mais elevada humanidade, verdade implícita no mandamento probatório, na liberdade de escolha, na possibilidade de pecar e morrer. Especialmente Agostinho fez uma clara distinção entre a capacidade de não pecar *(posse non peccare*) e de não morrer *(posse non morí)* que Adão possuía e a incapacidade de pecar *(non posse peccare)* e de morrer *(non posse mori*), dons que seriam concedidos juntamente com a glorificação do primeiro homem no caso de obediência e agora são concedidos aos eleitos pela graça." A relação que Adão originalmente mantinha com Deus também foi descrita por Agostinho como uma aliança, um testamento, um pacto,[12] e a tradução das palavras *kèaḏãm* por "como Adão" levou muitos a uma inteipretação semelhante.[13] Materialmente, portanto, a doutrina daquilo que, mais tarde, foi chamado de "aliança das obras" também já ocorre nos pais da igreja. Incluídos na situação de Adão, como foi entendida pelos escolásticos, pelos teólogos católicos romanos e pelos teólogos luteranos, estão todos os elementos que, posteriormente, foram recapitulados especialmente pelos teólogos reformados na doutrina da aliança das obras.[14] A relação que os crentes mantêm com Deus por meio de Cristo é repetidamente descrita na Escritura com o termo "aliança". Zwínglio e Bucer já se apoderavam desses pensamentos escriturísticos para defender a unidade entre o Antigo Testamento e o Novo contra os anabatistas. Ora, quando, seguindo o exemplo da Escritura, a religião cristã foi retratada como uma aliança, o paralelo paulino entre Adão e Cristo levou os teólogos a conceberem também o estado de integridade como uma aliança.

Em distinção à aliança da graça, essa foi chamada de aliança da natureza ou das obras *(foedus naíurae* ou *operum).* Ela foi chamada de "aliança da natureza" não porque se acreditava que ela fluía automaticamente da natureza de Deus ou da natureza do ser humano, mas porque o fundamento sobre o qual a aliança se apoiava, isto é, a lei moral, tornou-se conhecido ao ser humano pela natureza e porque ela foi feita com o homem em seu estado original e podia ser cumprida por ele com as capacidades que lhe foram concedidas na criação, sem a assistência da graça sobrenatural. Mais tarde, quando o termo provocou mal-entendidos, ele foi preferencialmente substituído por "aliança das obras" e tem esse nome porque, nessa aliança, a vida eterna só podia ser obtida por meio das obras, isto é, por meio do cumprimento dos mandamentos de Deus. Ora, essa aliança, como paralela à aliança da graça, foi ensinada e desenvolvida com es-

[10] Lutero, sobre Gênesis 3; cf. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-1841), I,700ss.

"Agostinho, *City ofGod,* XXII, 30; *idem, Admonition and Grace; idem, Enchiridion,* 104-7; *idem. Literal Meaning of Genesis,* III, 2; VI, 25; *idem, Against Julian,* V, 58; VI, 5; etc.

[12] Agostinho, *City ofGod,* XVI, 27.

[13] J. Marck, *Historia Paradisi* (Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705), II, 6, 7.

[14] Cf. P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 19, 20.

pccial predileção pelos teólogos reformados.[13] As confissões reformadas não a mencionam com muitas palavras. Materialmente, porém, ela é incorporada nos artigos 14 e 15 da Confissão Belga, em que lemos que toda a natureza humana foi corrompida pela transgressão do mandamento de vida por parte de Adão.[16] No dia do Senhor 3 e 4 do Catecismo de Heidelberg (P. e R. 6-11), afirma-se que o homem foi criado à imagem de Deus, de modo a poder viver com Deus em eterna felicidade, mas a humanidade também é descrita como totalmente corrompida pela queda de Adão e, no capítulo III/IV dos Cânones de Dort, afirma-se que a corrupção de Adão se estendeu a todos os seus descendentes "pelo justo juízo de Deus". Formalmente, a aliança das obras está incorporada nos Artigos Irlandeses (1615), na Confissão de Westminster (1647), na Fórmula Consensual Helvética (1675) e nos Artigos Walcheren (1693).[17] Embora a doutrina da aliança das obras também tenha encontrado aceitação por parte de alguns teólogos católicos romanos[18] e luteranos,[19] ela foi vigorosamente rejeitada por remonstrantes e racionalistas.[20] Somente em tempos modernos a doutrina da aliança das obras foi novamente entendida e explicada por vários teólogos em sua verdadeira importância.[21]

[296] Pode-se levantar contra a doutrina da aliança das obras, como desenvolvida na teologia reformada, a objeção de que ela foi excessivamente detalhada e discutida de modo muito escolástico. Ainda que teólogos posteriores defendessem a doutrina, eles não sentiam mais seu significado e sua importância

[15] Nota do organizador: Bavinck, aqui, se refere à literatura no início do capítulo na edição holandesa. Verifique os seguintes autores na bibliografia: Boston, Brahé, Cloppenburg, Cocceius, Comrie, De Moor, Gomarus, Van den Honert, Junius, Marck, Mastricht, Olevianus, Polanus, Trelcatius, Trelcatius Jr., Ursino, Vitringa, Walker. Wollebius.

[16] Em sua versão original, o artigo 14 da Confissão Belga diz que Deus formou o homem "segundo sua própria imagem e semelhança, bom, justo e santo, *totalmente perfeito em todas as coisas (et tout parfait en toutes choses)".* Posteriormente, essas palavras foram omitidas e substituídas por "capazes, em todas as coisas, de desejar harmoniosamente a vontade de Deus".

"Nota do organizador: para uma descrição da Fórmula Consensual Helvética (1675), veja P. Schaff, *The Creeds of Chrislendom*, 6ª. ed., 3 vols. (Nova York: Harper, 1919), I, 477-89. Os cinco Artigos Walcheren (1693) foram adotados pelas Classes Reformadas Holandesas de Welcheren contra as interpretações liberais racionalistas de Herman Alexander Rocll, Balthasar Bekker e Johannes Vlak. A discussão dos artigos e as interpretações rejeitadas desses três podem ser encontradas nos respectivos ensaios da *Christelijke Encyclopedie,* org. F. W. Groshcide e G. P. Van Itterzon (Kampen: Kok, 1961). O texto completo dos Artigos Walcheren é encontrado em *Documenta Reformatoria,* org. J. N. Bakhuizen van den Brink *et al.* (Kampen: Kok, 1960), I, 460-70.

[18] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 500; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (Freiburg í. B.: Herder, 1916-1925), III, 136.

[19] J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis* (Leipzig: T. Fritsch, 1715), 527; e outros, cf. C. Vitringa, *Doar. christ.,* II, 242.

[20] S. Episcopius, *Inst. theol.,* II, c. 2; R van Limborch, *Theol. christ.,* III, c. 2; Alting, sobre Hebreus 8.6; e *Opera omnia theologica* (Amsterdã: Borst, s.d.); V, 392; H. Venema, *Korte Verdediging van zijn Eere en Leere* (Leeuwarden: van Desiel, 1735) N. Schiere, *Doctrina testamentorum etfoederum divinontm omnium* (Leovardiae: M. Injema, 1718); J. Vlak, *Eeuwig evangelie* (1684) (nota do organizador: o título não foi dado por Bavinck), que é contestado por H. Brink, *Toet-Steen der waarheid en der dwalingen* (Amsterdã, 1685). Até mesmo J. J. Van Oosterzee (*Christian Dogmatics*, trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. [Nova York: Scribner, Armstrong, 1874], §75) a interpretou como uma obra de arte judaica.

[21] A. Kuyper, *De Heraut,* 161 ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 117; G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology", ín *Redemptive Histoiy and Biblical Interpretation,* org. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980), 234-70.

teológica e religiosa. Como tinha perdido sua vitalidade, era fácil combatê-la. Entretanto, a doutrina da aliança das obras está baseada na Escritura e é eminentemente valiosa. Entre as criaturas racionais e morais, toda vida superior assume a forma de uma aliança. Geralmente, uma aliança é um acordo entre pessoas que voluntariamente se obrigam e se unem umas às outras com o propósito de agir defensivamente em relação a um mal ou de obter um bem. Esse acordo, seja ele feito tacitamente ou definido em detalhes explícitos, é a forma usual em termos da qual os seres humanos vivem e trabalham juntos. Amor, amizade, matrimônio e também toda cooperação social nos negócios, na indústria, na ciência, na arte e assim por diante está basicamente fundamentada em uma aliança, isto é, em fidelidade recíproca e em uma variedade de obrigações morais geralmente reconhecidas. Não deve nos surpreender, portanto, que também a vida mais exaltada e mais ricamente estruturada dos seres humanos, isto é, a religião, tenha esse caráter. Na Escritura, "aliança" é a forma estabelecida pela qual a relação de Deus com seu povo é descrita e apresentada. Até mesmo onde a palavra não ocorre sempre vemos as duas partes, por assim dizer, em diálogo uma com a outra, lidando uma com a outra, com Deus chamando seu povo à conversão, lembrando-o de suas obrigações e obrigando-se a prover tudo o que é bom. Mais tarde, quando discutirmos a aliança da graça, enfatizaremos o conceito bíblico de *bèrit.* Aqui nos limitaremos a lembrar ao leitor a idéia geral de aliança. Mesmo que o termo "aliança" nunca tenha ocorrido na Escritura para representar a relação religiosa entre Adão e Deus, nem mesmo em Oséias 6.7, a vida religiosa do homem antes da queda tem o caráter de uma aliança. Os estudiosos reformados nunca foram tão restritos/rígidos quanto em insistir na palavra "aliança", já que o próprio assunto é certo: pode-se duvidar da palavra, contanto que o assunto seja assegurado *(de vocábulo dubitetur, re salva).* Mas, escondida por trás da objeção à palavra estava a objeção ao próprio assunto, e ele nunca deve ser abandonado, pois a aliança é a essência da verdadeira religião.

Por que deve ser assim? Antes de tudo, porque Deus é o Criador, o ser humano é criatura e, com essa afirmação, estabelece-se uma distância infinita entre os dois. Nenhuma comunhão, nenhuma religião entre os dois parece possível. Há apenas diferença, distância, distinção sem fim. Se Deus continua exaltado acima da humanidade em sua soberana exaltação e majestade, então nenhuma religião é possível, pelo menos nenhuma religião no sentido de comunhão. Nesse caso, a relação entre os dois é exaustivamente descrita como "senhor" e "servo". Nesse caso, a imagem do oleiro e do barro ainda é muito fraca para descrever essa relação porque o barro tem existência - e, portanto, direitos - independente do oleiro em contraste com ele, mas os seres humanos não têm nada e não são nada sem Deus. Portanto, se verdadeiramente deve haver religião, se deve haver comunhão entre Deus e o ser humano, se a relação entre os dois deve ser também (mas não exclusivamente) a de um senhor com seu servo, de um oleiro com o barro, e também a de um rei com seu povo, a de um

pai com seu filho, a de uma mãe com seu filho, a de uma águia com seu filhote, a de uma galinha com seu pintinho e assim por diante, isto é, se não apenas uma relação, mas todas as relações e todos os tipos de relação de dependência, submissão, obediência, amizade, amor e assim por diante entre os seres humanos encontram seu modelo e alcançam seu cumprimento na religião, então a religião deve ter o caráter de uma aliança. Pois, nesse caso, Deus tem de descer de sua posição exaltada, condescender com suas criaturas, comunicar, revelar e dar a si mesmo aos seres humanos; aquele que habita a eternidade e habita em um alto e santo lugar deve também habitar com os contritos e abatidos de espírito (Is 57.15). Mas esse conjunto de condições não é outra coisa senão a descrição de uma aliança. Se a religião é chamada de aliança, ela é, assim, descrita como uma religião verdadeira e genuína. Isso é o que nenhuma religião jamais entendeu. Todos os povos ou puxam Deus panteisticamente para baixo, na direção daquilo que é criado, ou o elevam deisticamente, colocando-o infinitamente acima da criatura. Em nenhum dos casos se chega a uma verdadeira comunhão, a uma aliança, a uma religião genuína. No entanto, a Escritura insiste em ambos: Deus é infinitamente grande e condescendentemente bom; ele é Soberano, mas também é Pai; ele é Criador, mas também é Protótipo. Em uma palavra, ele é o Deus da aliança.

Está claro, em segundo lugar, que a criatura não pode reivindicar ou possuir qualquer direito diante de Deus. Isso é implicitamente - pela natureza do caso — impossível. Uma criatura deve sua própria existência, tudo o que é e tem, a Deus. Ela não pode fazer qualquer reivindicação diante de Deus e não pode se orgulhar de nada. Ela não tem direitos e não pode fazer exigências de qualquer tipo. Na existência de uma criatura diante de Deus não há e não pode haver algo como mérito, pois a relação entre Criador e criatura é radicalmente definitiva e elimina toda noção de mérito. Isso é verdadeiro depois da queda, mas não menos antes dela. Antes da queda os seres humanos também eram criaturas, sem habilitação, sem direitos, sem mérito. Quando tivermos feito tudo o que fomos instruídos a fazer, ainda seremos servos inúteis (*<douloi archreioi,* Lc 17.10). Agora, porém, a religião da Sagrada Escritura é tal que, nela, os seres humanos podem, por assim dizer, declarar alguns direitos diante de Deus. Eles têm a liberdade de ir até ele com oração e ação de graças, de se dirigirem a ele como "Pai", de se refugiarem nele em todas as circunstâncias de angústia e morte, de desejarem receber dele todas as coisas boas c até mesmo de esperar dela a salvação e a vida eterna. Tudo isso só é possível porque Deus, em sua bondade condescendente, dá direitos à sua criatura. Todo direito da criatura é um benefício dado, um dom da graça, imerecido e não-obrigatório. Toda recompensa recebida de Deus se origina na graça. Nenhum mérito, seja de condignidade ou de congruidade,[22] é possível. A verdadeira religião, portanto, não pode ser outra coisa senão uma aliança: ela tem sua origem na bondade condescendente e na graça de Deus. Ela possuía esse caráter também

[22]Nota do organizador: veja p. 551. n. 29.

antes da queda, pois a religião, assim como a lei moral e o destino do ser humano, é uma só. A aliança das obras e a aliança da graça não diferem em seu objetivo final, mas apenas no caminho que conduz a ele. Em ambas há um mediador: naquele tempo, um mediador de união; agora, um mediador de reconciliação. Em ambas há uma fé: naquele tempo, fé em Deus; agora, fé em Deus por meio de Cristo. Em ambas as alianças há uma esperança, um amor, e assim por diante. A religião é sempre a mesma em essência, difere apenas em forma.

Em terceiro lugar, homens e mulheres são seres racionais e morais. Foi assim que Deus os criou e é assim, portanto, que ele os trata. Ele conserva aquilo que criou. Deus, portanto, não coage os seres humanos, pois a coação é inconsistente com a natureza de criaturas racionais. Ele as trata não como criaturas irracionais, como plantas ou animais, como blocos de madeira, mas trabalha com elas como seres racionais, morais, autodeterminantes. Ele quer que os seres humanos sejam livres e o sirvam em amor, livre e desejosamente (SI 100.3s.). Religião é liberdade, é amor que não se permite ser coagido. Por essa razão, ela deve, por sua própria natureza, assumir a forma de uma aliança na qual Deus age não coercitivamente, mas com conselho, admoestação, advertência, convite, petição e na qual os seres humanos servem a Deus não sob constrangimento ou violência, mas de boa vontade, por seu próprio livre consentimento, movidos pelo amor para amar em troca. No fundo, a religião é uma obrigação, mas também um privilégio. Ela não é um trabalho pelo qual fazemos um benefício a Deus, damos uma contribuição a ele e temos direito a uma recompensa. É graça para nós podermos servi-lo. Deus nunca nos deve nada, mas nós sempre devemos a ele as boas obras que fazemos (Confissão Belga, art. 24). De sua parte, há sempre o dom; de nossa parte, há sempre e apenas a gratidão. Por essa razão, a religião só é concebível na forma de uma aliança c encontra sua plena realização somente nessa forma. Deus, portanto, fez uma aliança com os primeiros seres humanos. Devemos deixar de lado completamente o desenvolvimento fragmentário dessa doutrina. A matéria em si é certa. Depois de criar homens e mulheres à sua imagem, Deus lhes mostrou seu destino e a única forma na qual poderiam alcançá-lo. Os seres humanos podiam conhecer a lei moral sem revelação especial porque ela estava escrita em seu coração. No entanto, o mandamento probatório é positivo: não é um dado da natureza humana como tal, mas só podia ser conhecido pelos seres humanos se Deus o comunicasse a eles. Também não era auto-evidente que o cumprimento desse mandamento resultaria em vida eterna. Nesse sentido, a "aliança das obras" não é uma "aliança da natureza". Inicialmente, a igreja ainda não entendia isso claramente,[23] mas, gradualmente, se tornou óbvio - e foi ensinado como tal - que Deus, de nenhuma maneira, era obrigado a conceder bem-aventurança celestial e vida eterna àqueles que cumprem sua lei e, com

[23] F. Gomaras, *De foedere.*

isso, não fazem nada além do que eram obrigados a fazer. Não *há* uma relação natural entre obra e recompensa.[24]

A VISÃO REFORMADA E OUTRAS VISÕES SOBRE 0 DESTINO HUMANO

E *essa* é a verdade inerente à doutrina romana do dom acrescentado *(donum superadditum).* A vida eterna é um dom imerecido da graça de Deus. Mas, como Roma não conhece a doutrina da aliança das obras, ela infere, a partir desse dom gracioso de vida eterna, que também a imagem de Deus tem de ser sobrenatural e, em virtude do poder sobrenatural concedido juntamente com a imagem de Deus, os seres humanos novamente merecem a vida eterna *ex condigno.* Sob a aparência de honrar a graça, Roma novamente reintroduz o caráter meritório das boas obras. No entanto, os teólogos reformados sustentaram, por um lado, que a imagem de Deus no homem era natural e que o homem, que era essa imagem de Deus, podia tanto conhecer quanto cumprir a lei moral sem poder sobrenatural e, por outro lado, firmemente afirmaram que um estado mais elevado de bem-avcnturança do que aquele que vigorou no paraíso sobre a terra nunca poderia, pela natureza do caso, ser merecido, mas só podia ser concedido por uma livre dispensação de Deus. Eles combinaram essas duas idéias em sua teoria da aliança das obras. Essa aliança está arraigada em uma livre, especial e graciosa dispensação de Deus. Ela procede de Deus e ele decreta todas as suas partes: condição e cumprimento, submissão e recompensa, transgressão e punição. Ela é unilateral em origem e é acrescentada à criação, à imagem de Deus. Por seu lado, os primeiros seres humanos, sendo criados à imagem de Deus, descansaram nela e viram nessa aliança a revelação de uma bem-aventurança mais elevada. A aliança das obras, portanto, faz justiça tanto à soberania de Deus - que implica na dependência por parte das criaturas e na ausência de mérito em todas as suas obras - quanto à graça e à generosidade de Deus, que quer dar à criatura uma bem-aventurança maior que a terrena. Ela conserva tanto a dependência quanto a liberdade da raça humana. Ela combina Schleiermacher [dependência] e Kant [liberdade]. O mandamento probatório está para a lei moral assim como a aliança das obras está para a criação do ser humano à imagem de Deus. A lei moral fica de pé ou cai em sua inteireza com o mandamento probatório, e a imagem de Deus na raça humana fica de pé ou cai em sua inteireza com a aliança das obras. A aliança das obras é o caminho para a bem-aventurança celestial para os [primeiros] seres humanos, que foram criados à imagem de Deus e ainda não tinham caído.

[24] J. Cocceius, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (Frankfurt: J. M. a Sande, 1704), II, 23ss.; F. Burmann, *Syn. theol.,* II, 8, 2, 4; J. Marck, *Hist. paradi*47,9; J. Cloppenburg, *Exerc. theol,* VI, disp. 5; *idem, De foedere,* I, 8ss.; H. Witsius, *The Oeconomy óf the Covenants between God and Man,* 4 vols. em 3 (Londres: Edward Dilly, 1763), I, 4, §§10-23; M. Leydekker, *Fax veritatis* (Leiden: Daniel Gaesbeeck & Felicem Lopez, 1677), 399ss.; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753), IX, 227ss.;X, 288ss.; 318ss.; J. Brahé, *Aanmerkingen over de VijfWalcherscheArtikelen* (Vlissingen, 1758; reimpressão, Roterdã: De Banier, 1937), 125ss., 261ss.

[297] A aliança das obras, portanto, inclui ainda outro pensamento bonito. Ela não apenas realiza a verdadeira e plena idéia de religião, mas também dá expressão ao fato de que a humanidade, antes da queda, embora tenha sido criada à imagem de Deus, ainda não possuía a maior bênção possível. Sobre esse ponto, a teologia reformada tem uma diferença primária com os teólogos luteranos. Na opinião deles, a criação à imagem de Deus era a realização da mais nobre idéia de ser humano. Em Adão, esse ideal foi plenamente alcançado e um estado mais nobre não era possível. Adão não tinha de se tornar nada, ele só tinha de continuar sendo aquilo que era, isto é, um participante na morada plena e graciosa da Trindade Santa. Conseqüentemente, ele não estava sujeito a uma lei que o mandasse fazer algo positivo. A lei que se aplicou a ele tinha apenas um impulso negativo, e só a partir do aparecimento do pecado ele foi colocado sob o domínio da lei. É por isso que, nas obras de teólogos luteranos, assim como na dos pais da igreja, o estado original do ser humano era freqüentemente descrito de um modo muito exagerado. Também é por isso que o estado ao qual os crentes em Cristo são elevados é essencialmente igualado ao de Adão antes da queda. Com referência ao crente, tudo está focalizado, para o luterano, na justificação. Uma vez que o crente é justificado, ele tem o suficiente e é completamente satisfeito e abençoado. A salvação coincide totalmente com o perdão. Não se sente nenhuma necessidade de conectá-la, atrás com a eleição eterna ou, na frente, com a totalidade da vida cristã, das boas obras e da vida eterna. Nem predestinação nem perseverança são necessárias aqui. O crente luterano desfruta da nova vida no presente e não precisa de nada mais.[25] Para os reformados, que seguiram as pegadas de Agostinho, as coisas eram diferentes. De acordo com eles, Adão não possuía o mais elevado tipo de vida. O mais elevado tipo de vida é a liberdade material que consiste em não ser capaz de errar, pecar ou morrer. Ela consiste em ser elevado absolutamente acima de todo temor e medo, acima de toda possibilidade de queda. Essa vida mais elevada é imediatamente concedida pela graça aos crentes por meio de Cristo. Eles não podem mais pecar (1 Jo 3.9) e não podem mais morrer (Jo 3.16), já que, pela fé, imediatamente recebem vida eterna que não pode ser perdida. Sua é a perseverança dos santos: não podem mais ser perdidos. Portanto, Cristo não [meramente] restaura os seus ao estado de Adão antes da queda. Ele adquiriu e concede muito mais, isto é, aquilo que Adão teria recebido se não tivesse caído. Ele nos coloca não no começo, mas no fim da jornada que Adão tinha de completar. Ele realizou não apenas a obediência passiva requerida, mas também a ativa. Ele não apenas nos liberta da culpa e da punição, mas, pela graça, imediatamente nos dá direito à vida eterna.

[25] Lutero, in J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 361; M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleichende Darstellung des lutherischen undreformierten Lehrbegriff* 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), 1,90ss.; 120ss.; II, 185ss.; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), I, 340; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit* (Erlangen: A. Deichert, 1878-1880), I, 375.

Adão, porém, ainda não tinha esse elevado estado de bem-aventurança, ainda não tinha vida eterna. Ele recebeu a possibilidade de permanecer firme *(posse stare),* mas não à vontade *(velle stare*). Ele podia ter conseguido, se quisesse *(posse si vellet),* mas não teve a vontade de querer aquilo que era capaz de ter *(velle, quodposset*). Ele teve a possibilidade de não errar, pecar e morrer *(posse non errare, peccare, morí),* mas não ainda a impossibilidade de errar, pecar e morrer *(non posse errare, peccare, morí).* Ele vivia nesse estado de quem ainda podia pecar e morrer, e, portanto, ainda tinha algum temor e medo. Ele ainda não tinha o amor perfeito invariável que expulsa todo o medo. Os teólogos reformados corretamente salientaram, assim, que essa possibilidade, esse bem mutável, esse ainda ser capaz de pecar e morrer, não era parte ou componente da imagem de Deus, mas era seu limite, sua limitação, sua circunferência.[26] A imagem de Deus, por isso, tinha de ser completamente desenvolvida - dessa maneira, superando e anulando a possibilidade de pecar e morrer - e resplandecer em glória imperecível. Em virtude de sua interpretação do estado de integridade, os teólogos reformados, em distinção dos outros, foram capazes de observar uma sobriedade elogiável em seu relato do estado paradisíaco. Adão não era Cristo. O natural não era espiritual. O paraíso não era o céu. Por mais cuidadosos que possamos ser na resistência ao naturalismo que nega o poder do pecado e considera a morte natural, não menos deve ser evitado o sobrenaturalismo, que define a imagem de Deus como uma adição sobrenatural à natureza. O pecado, de acordo com os teólogos reformados, danificou e destruiu tudo, mas, como não é uma substância, não pôde alterar a essência ou a substância da criação. Os seres humanos pecadores continuam sendo seres humanos. Semelhantemente, todas as outras criações (terra, céu, natureza, plantas e animais), apesar da maldição do pecado e do domínio da corrupção, essencial e substancialmente permaneceram as mesmas. Como observamos acima, no caso da religião, assim também acontece no caso de todas as outras coisas: o pecado não roubou a substância das coisas e a graça, portanto, também não restaura essa substância. O material *(matéria)* de todas as coisas continua o mesmo. Porém, a forma *(forma),* dada na criação, foi deformada pelo pecado para ser totalmente reformada na esfera da graça.[27]

Essa interpretação séria e também muito salutar do estado paradisíaco sustentada pelos reformados encontrou expressão em um número incontável de aplicações. Contra os luteranos e remonstrantes, eles defenderam a tese de que, a despeito do mandamento probatório, Adão também estava totalmente sujeito à lei moral. Ele não era "sem lei" *(exlex,* não sujeito a nenhuma lei), muito embora a cumprisse sem qualquer coação, de boa vontade e motivado pelo amor. Adão conhecia a lei moral por natureza. Portanto, ao contrário do mandamento probatório, ela não tinha de ser revelada a ele de um modo especial. Ela é, em

[26] H. Hcppe, *Reformed Dogmatics,* rev. e org. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: Allen & Unwin, 1950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978), 249-50; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888-1889), II, 104, 150.

[27] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 776.

essência, igual aos dez mandamentos, mas diferia em forma, pois a lei dada no Sinai pressupõe um catálogo de pecados e, portanto, quase sempre fala de modo negativo ("Não..."), e a lei moral antes da queda era muito mais positiva. Mas precisamente porque na vida de Adão antes da queda a lei moral era, pela natureza do caso, totalmente positiva, ela não deixa claro, para a mente de Adão, a possibilidade de pecar. Logo, além das *prescrições* tinha de haver uma *proscrição,* além dos mandamentos, uma lei positiva. Além dos mandamentos, cuja naturalidade e racionalidade eram óbvias para Adão, esse mandamento foi, em certo sentido, arbitrário e incidental. No mandamento probatório, toda a lei moral veio a Adão de uma só vez, confrontando-o com o dilema: ou Deus ou o ser humano, ou a autoridade de Deus ou a compreensão humana, obediência incondicional ou pesquisa independente, fé ou ceticismo. Esse era um teste assustador que abriria o caminho ou para a bem-aventurança eterna ou para a ruína eterna. Contra os seguidores de Cocceius, os teólogos reformados sustentaram que o mandamento do *sabbath* também pertencia à lei moral. Antes da queda, nossos primeiros pais ainda não desfrutavam do *sabbath* celestial eterno. Assim como estavam sujeitos à alternação entre dia e noite, também estavam sujeitos à norma de seis dias de trabalho e um de descanso. Um dia de descanso e seis dias de trabalho, portanto, também eram distintos antes da queda. Naquela época, também, a vida religiosa exigia uma forma e um serviço próprios, ao lado da vida cultural. Os teólogos reformados, com unanimidade e determinação cada vez maiores, rejeitaram a noção mágica, teosófica, de que as duas árvores no jardim do Éden possuíam, em si mesmas, o poder de matar ou fazer viver, seja por natureza (Tomás de Aquino, Suárez, Pererius) ou de um modo sobrenatural (Agostinho, Boaventura); seja pelo uso uma única vez[28] ou pelo uso repetido.[29] Uns poucos, porém, como Pareus, Rivet e Zanchius,[30] inicialmente ainda admitiam que comer o fruto teve um efeito sobre a vida física do homem.[31] Essa interpretação, embora seja consistente com a doutrina católica romana dos sacramentos, é, em parte, por essa mesma razão, inaceitável à tradição reformada, pois torna a vida e a morte independentes da condição ética, isto é, do ato de obedecer ou desobedecer o mandamento de Deus. Em vez disso, ela admite que os seres humanos continuariam a viver, mesmo depois da queda, se eles apenas comessem *ex opera operato* do fruto da árvore da vida. Isso implica que a vida eterna seria efetivada na humanidade ou de uma só vez ou gradualmente comendo-se de um fruto físico, e, assim, nega a distinção entre o natural e o espiritual. Os teólogos reformados, portanto, preferiram interpretar a árvore da vida como sinal e selo da aliança das obras, que concedia vida de modo sacramental.

---

[28] R. Belarmino, *De gratiaprimi hominis* (Ileidelberg: Rosa, 1612). c. 14.

[29] T. de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 97, art. 4; cf. também Kuyper, *De Heraut* 941 (janeiro de 1896): 1.

[30] J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 501.

[31] J. Calvino, *Institutos,* IV.xiv.12, 18; *idem, Commentary on fienesis,* trad. John King (Grand Rapids: Baker, 1979), 115-18, 182-84 (sobre Gênesis 2.9; 3.22); J. Marck, *Historiaparadisi,* I, c. 17; cf. também a literatura em C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 220ss.

Semelhantemente, os teólogos reformados rejeitaram,[32] como contrárias à Escritura, todas as especulações a respeito de uma donzela andrógena, da ausência de impulso sexual e de geração mágica. A criação da mulher não pressupõe um tipo de queda na vida de Adão, e uma nova espécie não emerge no reino vegetal ou animal depois da entrada do pecado. De acordo com Voetius, os animais selvagens e os répteis já estavam criados no sexto dia e antecedem a queda.[33] E, finalmente, Calvino e a maioria dos teólogos reformados eram da opinião de que comer carne era permitido aos seres humanos mesmo antes do dilúvio e da queda.[34] O fato de que Gênesis 1.29 não menciona isso expressamente não pode, como um argumento baseado no silêncio, ser útil aqui. Em Gênesis 1.30, apenas o reino vegetal é dividido entre o homem c o animal, nada é dito sobre o domínio humano sobre o mundo animal e suas reivindicações sobre ele. O mundo animal já tinha sido colocado sob domínio humano em Gênesis 1.28, um ato que certamente inclui, especialmente com respeito aos peixes do mar, o direito de matar e usar os animais. Imediatamente depois da queda o próprio Deus fez vestes com a pele de um animal (3.21) e Abel fez um sacrifício que, certamente, foi seguido por uma refeição sacrificial. A prática de comer carne, além disso, certamente estava em vigor antes do dilúvio, e, se Deus não a autorizasse antes de Gênesis 9.3, ela teria sido contrária à lei e pecaminosa até essa época. Gênesis 9.1-5 não apresenta um novo mandamento, mas renova a bênção da criação. Um novo elemento é apenas a proibição de comer carne com sua vida, isto é, com sangue. O fundamento para a proibição de matar seres humanos (Gn 9.5-7) não está presente no caso dos animais, pois eles não foram feitos à imagem de Deus. Incompreensível, finalmente, é o motivo pelo qual Deus permitiria que a humanidade comesse carne *depois* da queda e *depois* do dilúvio. Era de se esperar o contrário, isto é, que os direitos e o domínio do ser humano fossem restringidos depois da queda. Podia-se esperar que, para equilibrar a ilegalidade e a degradação, o uso da carne fosse revogado e que o vegetarianismo fosse considerado muito mais harmonioso com o estado pós-queda e pós-dilúvio da humanidade que a prática de comer carne.[35]

Em todas essas questões a teologia reformada foi capaz de fazer considerações claras porque estava profundamente imbuída da idéia de que Adão ainda não desfrutava do mais elevado nível de bem-aventurança. O pecado, sem dúvida, tem importância cósmica. Como fica evidente pelo fenômeno da morte, o pecado também causa impacto em nossa existência física e colocou toda a terra sob maldição. Sem o pecado, o desenvolvimento da humanidade e a história da

[32] J. Marck, *Historia paradisi,* 279ss.

[33] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 191.

[34] J. Calvino, *Commentary on Genesis,* 98-100, 291-93 (sobre Gênesis 1.29; 9.3); J. Ileidegger, *De libertate christianorum a re cibaria* (1662); G. Voetius, *Select. disp.,* IV, 387; V, 194; J. Cocceius, *Summa theol.,* XX, 17; J. Marck, *Historia paradisi,* 341; B. dc Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* III, 35-38; *etc.*

[35] 0. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870), 273ss.; M. Köhler, *Biblische Geschichte des Alten undNeuen Testaments* (Potsdam: Rentel, s.d.), I, 33ss.; R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (Marburg: N. G. F.lwert, 1896), 193ss.; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis* (Regensburg: G. J. Manz, 1911), 65.

terra teriam sido muito diferentes - embora inimagináveis. Não obstante, por outro lado, o estado de integridade não pode ser igualado ao estado de glória. Não podemos tirar conclusões sobre o primeiro pelas condições do segundo. Isaías 11.6 e 65.25 não podem ser mais aplicados ao estado da vida humana antes da queda do que Marcos 12.25; Lucas 20.36; 1 Coríntios 6.13 *(etc.).* Conquanto a forma *(forma*) tenha mudado, a matéria (*matéria*) da humanidade, das plantas, dos animais, da natureza e da terra é a mesma, antes e depois da queda. Todos os componentes essenciais que existem hoje estavam presentes também antes da queda. As distinções e as desigualdades entre homens e mulheres, pais e filhos, irmãos e irmãs, parentes e amigos; as numerosas instituições e relações na vida social, tais como casamento, família, criação de filhos e assim por diante; a alternação entre dia e noite, dias de trabalho c dia de descanso, trabalho e prazer, meses e anos; o domínio humano sobre a terra por meio da ciência e da arte e assim por diante - embora todas essas coisas tenham, sem dúvida, sido modificadas pelo pecado e mudado de aparência, elas têm seu princípio ativo e seu fundamento na criação, nas ordenanças de Deus, e não no pecado. O socialismo e o comunismo, inclusive o socialismo e o comunismo de muitas seitas cristãs, estão corretos em combater as conseqüências assustadoras do pecado, especialmente também na esfera social. No entanto, esses sistemas não param por aí. Eles também entram em conflito com a natureza das coisas, as ordenanças da criação, e, portanto, consistentemente assumem não um caráter reformador, mas um caráter revolucionário.

O DESTINO HUMANO EM COMUNIDADE

[298] A doutrina da aliança das obras, finalmente, contém uma terceira idéia, uma idéia da mais rica importância religiosa e ética. Adão não foi criado *sozinho.* Como homem e por si mesmo, ele era incompleto. Ele precisa de algo que nenhuma criatura inferior poderia suprir (Gn 2.20). Como homem c por si mesmo, portanto, ele não era nem mesmo a imagem de Deus plenamente desenvolvida. A criação da humanidade à imagem de Deus só se completou no sexto dia, quando Deus criou homem e mulher em união mútua (cf. *'ōtām*, Gn 1.27), à sua imagem. No entanto, nem mesmo essa criação de homem e mulher em união à imagem de Deus é o fim, mas o começo da jornada de Deus com a humanidade. Não é bom que o homem esteja só (Gn 2.18), e também não é bom que homem e mulher estejam sós. Sobre os dois, Deus imediatamente pronunciou a bênção da multiplicação (Gn 1.28). Não apenas o homem, nem o homem e a mulher juntos, mas somente toda a humanidade é a imagem de Deus plenamente desenvolvida, seus filhos, sua geração. A imagem de Deus é rica demais para ser plenamente realizada em um só ser humano, por mais capacitado que esse ser humano seja. Ela só pode ser parcialmente desenvolvida em sua profundidade e em suas riquezas em uma humanidade que contenha bilhões de membros. Assim como os vestígios de Deus (*vestigia Dei*) estão espalhados por muitas e muitas obras, no espaço e no tempo, assim também a imagem de Deus

só pode ser exibida em todas as suas dimensões e elementos característicos em uma humanidade cujos membros existem tanto sucessivamente, um após o outro, quanto contemporaneamente, lado a lado. Mas, assim como o cosmos é uma unidade e recebe sua cabeça e mestre na humanidade, e assim como os vestígios de Deus *(vestigia Dei*) espalhados por todo o mundo são reunidos e elevados à imagem de Deus na humanidade, assim também essa humanidade, por sua vez, deve ser concebida como um organismo que, precisamente como tal, é, afinal, a única imagem de Deus plenamente desenvolvida. Não como uma pilha de almas em um pedaço de terra, nem como uma massa indefinida de indivíduos, mas criada a partir de um só sangue, como uma família, a humanidade é a imagem e semelhança de Deus. Pertencendo a essa humanidade também estão seu desenvolvimento, sua história, seu domínio sempre em expansão sobre a terra, seu progresso na ciência e na arte e sua subjugação de todas as criaturas. Todas essas coisas também constituem o desdobramento da imagem e da semelhança de Deus segundo a qual a humanidade foi criada. Assim como Deus não se revela de uma só vez na criação, mas continua e expande essa revelação dia após dia, época após época, assim também a imagem de Deus não é algo estático, mas se estende e se desdobra nas formas de espaço e de tempo. Ela é tanto um dom *{Gabe)* quanto um mandato (*.Aufgabe*). Ela é um dom imerecido da graça que foi dado ao primeiro ser humano no momento da criação, mas, ao mesmo tempo, é o princípio fundamental e o germe de um desenvolvimento totalmente rico e glorioso. Somente a humanidade em sua totalidade - como um organismo completo, reunido sob uma só cabeça, espalha-se sobre toda a terra, como um profeta proclamando a verdade de Deus, como um sacerdote se consagrando a Deus, como um governador que controla a terra e toda a criação - somente ela é a imagem acabada, a mais impressionante e surpreendente semelhança de Deus.

A Escritura ensina claramente tudo isso quando diz que a igreja é a noiva de Cristo, o templo do Espírito Santo, a morada de Deus, a nova Jerusalém à qual será trazida toda a glória das nações. Esse é um quadro, de fato, do estado de glória que agora será obtido mediante os emaranhados do pecado, mas a religião, a lei moral e o destino final do ser humano são essencialmente os mesmos na aliança das obras e na aliança da graça. Em ambas, o objetivo e o fim são o reino de Deus, uma humanidade santa, na qual Deus é tudo em todos.

Apenas um ponto nessa apresentação requer mais discussão. A humanidade não pode ser concebida como um organismo completo a menos que esteja unida e resumida em uma cabeça. Na aliança da graça, Cristo tem essa posição, ele é a cabeça da igreja; na aliança das obras, essa posição é ocupada por Adão. Eva foi criada a partir de Adão, de modo que ele pode ser o princípio fundamental de toda a raça *(principium totius speciei)* e de modo que a unidade da raça humana esteja arraigada na unidade de sua origem. A mulher, portanto, é muito mais uma participante da natureza humana do que da imagem de Deus e representa essa natureza e imagem de acordo com sua própria natureza e de um modo todo seu, mas é participante tanto da natureza quanto da imagem, não em oposição

aos outros, mas juntamente com eles e em solidariedade com o homem. Ela é "proveniente do homem", "para o homem" e "a glória do homem" e não independente do homem, mas também o homem, embora seja cabeça de sua esposa e "a imagem e a glória de Deus" porque ele, em primeiro lugar, é o portador do domínio, é incompleto sem a mulher, pois ela é a mãe de todos os viventes (ICo 11.7-12; Ef 5.22ss.). Paulo, acima de tudo, nos aponta essa unidade da humanidade quando opõe Adão a Cristo (Rm 5.12-21; ICo 15.22, 45-49). A raça humana não [é apenas fisicamente de um sangue (At 17.26)], pois isso não seria suficiente para a humanidade. A mesma coisa é verdadeira, afinal, sobre todas as espécies animais criadas no princípio. Além disso, Cristo, o antítipo de Adão, não é nosso ancestral. Não descendemos fisicamente dele. Ele mesmo é um descendente de Adão segundo a carne. Nesse sentido, Adão e Cristo não são semelhantes. Entretanto, a similaridade consiste no fato de que, em um sentido jurídico e ético, a humanidade mantém a mesma relação com Adão e com Cristo. Assim como Cristo é a causa de nossa justiça e de nossa vida, assim também Adão é a causa de nosso pecado e de nossa morte. Deus considera e julga toda a raça humana em uma pessoa.

Os teólogos reformados expressaram essa idéia em sua doutrina da aliança das obras. Somente nessa aliança a unidade ética - não a física ~ da humanidade é reconhecida. Essa unidade ética é requisito para a humanidade como um organismo. Falando de modo geral, a lei da arquitetura, em toda parte, requer um sistema monárquico. Uma obra de arte deve ser controlada por apenas um pensamento; um sermão deve ter apenas um tema; uma igreja se completa com um campanário; o homem é a cabeça da família; em um reino, o rei [ou rainha] é o detentor da autoridade; como um todo orgânico, uma comunidade ética, a raça humana não é concebível *sem uma cabeça.* [Mantive o feminino quando se refere a Cristo, pois é o uso bíblico.] Na aliança das obras, Adão tinha essa posição. O mandamento probatório é prova de que ele ocupava uma posição totalmente excepcional. Ele era não somente o ancestral, mas também o cabeça e representante de toda a raça humana e sua conduta era decisiva para todos. Assim como o destino de todo o corpo depende da cabeça, que pensa, julga e decide por todos os órgãos, assim como o bem-estar de uma família depende do marido e pai, assim como um governador soberano pode ser uma bênção ou uma maldição para milhares e milhões de súditos - assim também o destino da humanidade foi colocado nas mãos de Adão. Sua transgressão tornou-se a queda de todos os seus descendentes, mas sua obediência também teria sido a vida de todos eles, como Cristo, seu antítipo, prova. Se não estivéssemos sujeitos à condenação em Adão sem nosso conhecimento, tampouco poderíamos ser aceitos pela graça em Cristo sem nossa participação. A aliança das obras e a aliança da graça ficam de pé e caem juntas. A mesma lei se aplica a ambas. Com base em uma descendência física comum foi desenvolvida uma unidade ética que faz com que a humanidade - de acordo com sua natureza - manifeste-se como um organismo e una seus membros da maneira mais estreita possível, não

somente por laços de sangue, mas também por participação comum em bênção e maldição, pecado e justiça, morte e vida.

[299] Por essa perspectiva, nova luz cai sobre a propagação da raça humana. Em todas as épocas, as opiniões foram divididas sobre esse assunto. A teoria da preexistência - de Pitágoras, Platão, Plotino, Filo e os judeus posteriores - encontrou pouca aceitação entre os cristãos,[36] mas foi revivida de maneira mais ou menos modificada em tempos modernos,[37] e, hoje, sob a influência do Budismo e da doutrina da evolução, tem defensores muito fortes.[38] Se não existe um Deus pessoal e não existe um Criador, se a evolução só pode desenvolver aquilo que existe e não pode produzir nada absolutamente novo e, se, por alguma razão, alguém quiser sustentar a imortalidade da alma - então é natural pensar que as almas que continuam a existir para sempre no futuro também existiram eternamente no passado. Assim como Haeckel, que quis uma explicação via teoria da evolução, tornou eternos a matéria e a energia, o movimento e a vida, a consciência e o sentimento, assim também, do mesmo modo, outros tiram a conclusão de que a alma dos seres humanos nunca se originou, mas sempre existiu no cosmos. Mas como a religião cristã surge a partir de premissas muito diferentes e está baseada na confissão da existência pessoal e da atividade criativa de Deus, ela não tem lugar para essa doutrina da preexistência eterna das almas. Nem é nossa alma, de alguma forma, consciente dessa preexistência e, em vez de interpretar o corpo como uma prisão e um lugar de punição, ela recua diante do evento da morte. A teoria da preexistência da alma, além disso, está arraigada em um dualismo pagão entre espírito e matéria, destrói a unidade da raça humana e apaga a distinção entre os seres humanos c os anjos.[39]

CRIAÇÃO E TRADUCIANISMO

Em contraste, o debate entre traducianismo e criacionismo permaneceu sem solução na teologia cristã.[40] No período antigo, o traducianismo teve muitos defensores, como Tertuliano, Rufino, Makarios, Eunômio, Apolinário, Gregório de Nissa, e, de acordo com uma afirmação provavelmente exagerada de Jerônimo, até mesmo "a maioria dos ocidentais". Mais tarde, porém, com umas

[36] Orígenes, *On First Principies,* I, 6, 2; I, 8, 3; II, 9, 2; *idem, Against Celsus,* I, 32, 33; H. More, *Mysterium pietatis* (1660).

[37] G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts undandere Schriften* (Stuttgart: Reclam, 1997), §§91-95; I. Kant, *Religion within lhe Limits of Reason Alone,* trad. T. M. Greene e H. H. Hudson (Nova York: Harper and Brothers, 1934), 145-51 (nota do organizador: para uma nota bibliográfica mais completa sobre o pensamento de Kant a respeito da preexistência e da imortalidade, veja R. Eisler, "Unsterblichkeit", *Kant-Lexikon* fBerlim: Mittler & Sohn, 1930], 555-57); F. W. Schelling, *Ausgewählte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 329ss.; ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichcn Frciheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", *Werke,* 1/7, 385ss.); I. H. Von Fichte, *Anthropologie* (Leipzig: Brockhaus, 1860), 494; J. Müller, *The Christian Doctrine ofSin,* trad. Wm. Urwick, 5ª. ed., 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), c. 3, pt. 3; C. Secrétan, *Laphllosophie de la liberte,´* 2 vols. (Paris: G. Ballière, 1849), II, 204; cf. também F. E. Daubanton, *Het Voortbestaan von het Menschelijk Geslacht* (Utrecht: Kemink, 1902), 4-54.

[38] Cf. esp. John McTaggart e Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (Londres: E. Arnold, 1906), 112ss.

[39] F. E. Daubanton, *Het Voortbestaan,* 55-78.

[40] Nota do organizador: o traducianismo afirma que a alma é derivada dos pais; o criacionismo afirma que Deus cria a alma na concepção.

poucas exceções, ele só foi adotado pelos luteranos: pelo próprio Lutero (embora ele fosse, inicialmente, criacionista),[41] por Melanchtbon, Gerhard, Quenstedt *{et* a/.).[42] O Criacionismo já aparecia em Aristóteles e, na igreja cristã, recebeu a aprovação inicial de Clemente de Alexandria, Lactâncio, Hilário, Pelágio, Cassiano, Genádio, Teodoreto, Atanásio, Gregório de Nazianzo, Cirilo, Alexandrino, Ambrósio e outros; por isso, Jerônimo já podia falar dele como uma doutrina da igreja. Os teólogos escolásticos gregos e católicos romanos, portanto, todos adotaram o criacionismo,[43] e só uns poucos, como Klee, mostraram alguma simpatia pelo traducianismo.[44] Os teólogos reformados, com poucas exceções,[45] também optaram pelo criacionismo.[46] Alguns teólogos, especialmente Agostinho e Gregório Magno, preferiram deixar a questão cm aberto[47] e outros tentaram uma conciliação.[48]

De fato, na força de seus argumentos, o traducianismo e o criacionismo são quase iguais. O traducianismo recorre à criação de Eva, de cuja alma não se faz menção especial e que é chamada, portanto, "do [proveniente do]" homem (*ex andros,* ICo 11.8; Gn 2.23); à linguagem da Sagrada Escritura, que diz que os descendentes estão incluídos e são gerados dos lombos de seus pais (Gn 46.26; Hb 7.9,10); à palavra *yãda* conhecer, que inclui um ato espiritual; à conclusão da criação no sétimo dia (Gn 2.2); ao fato de que os animais se reproduzem segundo a sua espécie (Gn 1.28; 5.3; 9.4; Jo 3.6); e, especialmente, à transmissão hereditária do pecado e a todos os tipos de atributo psicológico.[49] O criacionismo,

[41] J. Kõstlin, *Theology ofLuther,* II, 348.

[42] J. Gerhard, *Loci theol,* VIII, c. 8; J. Quenstedt, *Theologia,* I, 519; D. Hollaz, *Examen theol.,* 414; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubens/ehre* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1902), III, 103; A. F. C. Vilmar, *Ilandbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), I, 348; F. Frank, *System der christliche Wahrheit,* I, 400; F. Dclitzsch, *A System of Biblical Psychology,* 106ss.; H. Cremer, "Seelc", *PRE*[2], XIV, 27; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 370, 390ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: F. Weber, 1895-1898), II, 260.

[41] P. Lombardo, *Sent.,* II, 17,18; T. de Aquino, *Summa theol.,* q. 90 e 118; *idem, Summa contra gentiles,* II, 86-89; R. Belarmino, *De amis. gr. etstatupecc.,* IV, 2; M. J. Scheeben, *Dogmatik,* II, 172ss.; J. Kleutgcn, *Philosophie der Vorzeit,* 2ª. ed., 10 vols. (Münster: Theissing, 1860), II, 583ss.; L. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), IV, 265-315.

[44] H. Klee, *Katholische Dogmatik,* 2ª. ed., 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1861), II, 313ss.

[45] G. Sohn, *Opera sacrae theologiae* (Herborn: C. Corvin, 1593), II, 563; Justino Mártir, *Loci,* 81; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888-1889), II, 22, 75; III, 250.

[46] J. Calvino, *Commentary on Hebrews,* trad. John Owen (Grand Rapids: Baker, 1979), 163-65 (sobre Hb 12.9); J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 609; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, 31; G. Voetius, *Select disp.,* 1,798; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* II, 1064; III, 289; J. Marck, *Historiaparadisi,* II, 4, §§7-9; *etc.*

[47] Agostinho repetidamente revisitou a questão da origem da alma (*Literal Meaning of Genesis,* I, 10; *The Retractions,* II, 45), mas sempre terminou com a afirmação de que não sabia. Leão Magno, Isidoro, Chemnitz, Buddeus, Musculus, Piscator, Maresius, van Osterzee, Bõhl, *et ai,* tampouco tomaram uma posição.

[48] G. W. Leibniz e J. C. Gottsched, *Theodicee* (Leipzig: Foerster, 1744), I, 91; R. Rothe, *Theologische Ethik, 2"ed.* rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, *1867-1871), §136; J. H. A.* Ebrard, *Christliche Dogmaük,* 2ª. ed., 2 vols. (Königsberg: A. W. Unser, 1862-1863), I, 327ss.; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), 164-70; F. E. Daubanton, *Het Voorbestaan,* 195ss.

[49] Todos esses argumentos são desenvolvidos extensamente por Daubanton, *Het voortvestaan,* 125ss.; sua principal objeção ao criacionismo é que ele está ligado à doutrina das obras, que, para ele, é uma invenção jurídica engenhosa (132, 141). Ele também, muito facilmente, despreza o criacionismo quando escreve que "o teólogo de nossa época que não pratica sua disciplina em isolamento das disciplinas de sua irmã como se estivesse cm um claustro [...] acabou com essa teoria. Ele concede a ele um lugar de honra nos arquivos da história do dogma" (150). Cf. Bierens de Haan, in *ibid.,* 187.

por outro lado, tem seu fundamento na criação da alma de Adão (Gn 2.7); de muitos textos, como Eclesiastes 12.7; Zacarias 12.1; e, especialmente, Hebreus 12.9 (cf. Nm 16.22), do qual até mesmo Franz Delitzsch diz: "Dificilmente pode haver um texto-prova mais clássico para o criacionismo";[50] e, acima de tudo, da simples, indivisível, imortal e espiritual natureza da alma.

E, da mesma maneira que traducianismo e criacionismo lançaram pesados argumentos em favor de suas respectivas posições, assim também ambos foram incapazes de resolver as dificuldades presentes nessa área. O traducianismo não explica a origem da alma nem a transmissão hereditária do pecado. A respeito da primeira dificuldade, há duas possibilidades: a primeira é acabar com a teoria de que a alma do filho já existia nos pais e em seus ancestrais - portanto, um tipo de crença na preexistência da alma - ou de que a alma estava potencialmente presente na semente do homem ou da mulher ou em ambas *(i.e.,* aproxima-se de uma posição materialista). A segunda possibilidade é que os próprios pais, de algum modo, a produzem *(i.e.,* aproxima-se de uma posição criacionista), com o agente humano no lugar de Deus. Com relação à segunda dificuldade, o traducianismo não pode ajudar a resolvê-la, porque o pecado não é material, nem uma substância, mas uma qualidade moral, culpa moral e corrupção moral.[51] Para remover essas dificuldades, Daubanton retrata o novo corpo se originando como resultado do contato material entre os produtos procriativos e a nova alma, que, semelhantemente, origina-se como resultado do contato espiritual (metafísico) entre as potências físicas inerentes aos produtos procriativos. Tanto o óvulo quanto o esperma são "dotados" antes desse contato e ambos são portadores de vida psíquica. Ora, quando os dois se tocam e se interpenetram tanto física quanto psiquicamente (metafisicamente) no corpo da mãe, eles têm a capacidade não somente de produzir um feto material, mas também de produzir nesse feto uma nova e recém-criada alma humana pneumática.[52] Esse cenário, é claro, é [parcialmente] correto.

[É verdade que] tanto o óvulo quanto o esperma, por serem parte do corpo vivo, são "animados" [org.: *bezieled,* lit. "dotados"]. No entanto, a questão crucial aqui é a natureza dessa vida "animada". Dificilmente se pode imaginar que em cada um dos dois componentes, o óvulo c o esperma, haja uma alma "espiritual imortal", como o próprio Daubanton descreve a essência da alma, pois, nesse caso, as almas seriam preexistentes [cf. Sabedoria 8.19, 20; 2Esdras 8.4ss.], todo ser humano possuiria incontáveis almas e toda vez que o esperma e o óvulo se decompusessem, uma alma seria perdida. Daubanton, portanto, não fala de almas, mas de potências psíquicas inerentes ao esperma e ao óvulo. No entanto, é difícil dizer o que essa expressão - "potências psíquicas" - significa. Capacidades e poderes podem ser potenciais, contanto que não comecem a agir, mas uma potência psíquica é uma noção impossível. Uma alma, como o próprio

[50] F. Delitzsch, *System ofBiblical Psychology,* 137-38.

[51] As objeções ao traducianismo e os fundamentos do criacionismo são desenvolvidos detalhadamente por A. G. Honig, *Creationisme ofTraclucianisme?* (Kampen: J. H. Bos, 1906).

[52] F. E. Daubanton, *Het Voorhestaan,* 194. 205-7, 211, 240.

Daubanton a define, ou existe ou não existe. Presumivelmente, a idéia é que o esperma e o óvulo, ambos os quais vivem e são "animados", possuem a capacidade de produzir um feto que é vivo e "animado". Mas então reaparece a mesma questão, isto é, qual é a natureza da vida que o feto possui em seus estágios iniciais? Se respondermos que essa vida já está presente graças à alma individual imortal que habita no feto, encaramos a questão de onde veio essa alma. Ela não estava presente nem no esperma nem no óvulo, então a união dos dois também não pode produzi-la. Se respondermos que Deus deu ao esperma e ao óvulo a *capacidade* de, ao serem unidos, produzirem uma alma que nenhum deles tinha antes da união, mas que ela ainda é espiritual e imortal, então realmente estamos tratando de outra forma de criacionismo. Nesse caso, tanto o esperma quanto o óvulo possuem o verdadeiro poder *criativo* de comunicar existência a uma alma espiritual imortal a partir de uma vida que, embora seja "animada", é destituída de uma alma. E se a resposta à pergunta feita acima for que o esperma e o óvulo possuem a capacidade, depois de serem unidos, de produzir um feto que, embora seja animado e vivo, ainda não possui uma alma espiritual imortal, mas que é tão organizada que, depois de um período de desenvolvimento pode obter a posse de uma alma espiritual imortal, então apenas mudamos o local da dificuldade. Pois, nesse caso, encara-se imediatamente as questões de *quando* e *como* o feto se torna um ser humano, *quando* e *como* a vida psíquica se torna vida espiritual. Então só se pode responder de duas formas. A primeira é que isso ocorre gradualmente, de acordo com as leis de evolução. Nesse caso, porém, algo desaparece - a diferença *essencial* entre a vida psíquica e a pneumática, entre a alma vital e a alma espiritual imortal, entre o animal e o ser humano. A alternativa é que o próprio feto tem a capacidade, em um dado momento, de elevar a vida psíquica à categoria de alma espiritual. O que temos, então, é outra forma de criacionismo, com a modificação de que, agora, não é Deus, mas o ser humano (ou melhor, um feto), que se torna o criador. Quando o traducianismo procura sua própria lógica, ou ele cai no materialismo ou novamente coloca o criacionismo em sua tenda com outro nome.

Outra objeção deve ser feita. No momento em que uma alma espiritual imortal habita no organismo, existe um ser humano, um indivíduo, uma personalidade, mesmo que seja apenas de forma germinal. Ora, pode-se dizer que ou o esperma como tal, ou o óvulo como tal, ou o feto que se originou da união dos dois, nos primeiros dias de vida, é um ser humano que tem um eu próprio e sempre existirá. Portanto, tem de haver um momento no qual o feto se torna um ser humano que terá sua existência independente e continuada. *Quando* isso acontece, ou *como* isso acontece, é um mistério. A ciência não tem idéia de quando ou como isso acontece, e a teologia, com sua conjectura do quadragésimo dia ou do sexagésimo dia está apenas arriscando uma resposta. O criacionismo não pode explicar esse mistério mais do que o traducianismo. No entanto, o primeiro tem, sobre o segundo, a vantagem de que está respeitosamente preparado para não interferir no mistério c não sujeitá-lo a uma explicação espúria. Esse é o

perigo ao qual o traducianismo se expõe. Pois se - como foi afirmado - ele não adotar novamente o criacionismo com outro nome, ele pode equipar o esperma e o óvulo, juntamente, ou o feto, sozinho, com um poder criativo, e, assim, cair em uma teoria evolucionária de que a vida animal pode, gradualmente e por si mesma, desenvolver-se em uma vida humana. No entanto, a teoria evolutiva, aqui e em muitos outros lugares, é totalmente incapaz desse fenômeno. Isso já se aplica em um sentido químico. Uma união de átomos ou substâncias diferentes exibe propriedades que são muito diferentes daquelas que são exclusivas de cada um dos componentes. Por essa razão - para citar um exemplo - Oliver Lodge afirma: "Não há justificativa necessária para se admitir que um fenômeno exibido por um conjunto de partículas deva ser possuído pelos ingredientes dos quais é composto. Pelo contrário, propriedades totalmente novas podem surgir simplesmente pela combinação".[53]

Até mesmo em criaturas inanimadas o processo de combinação, união e mistura de elementos já produz algo novo e, por assim dizer, conduz a criação a um nível mais elevado. Isso é ainda mais poderosamente verdadeiro no caso de seres animados c racionais. Nenhuma pessoa e, particularmente, nenhuma pessoa como, digamos, Goethe, pode ser explicada puramente pela genética de seus pais e ancestrais. "Nem a estatura física do pai de Goethe nem a feliz disposição de sua mãe dão qualquer indicação para compreender como essa personalidade extraordinária veio à existência. E, assim como o gênio repentinamente aparece, assim também suas marcas logo desaparecem."[54] Realmente, há anos vem sendo feito um intenso estudo sobre as leis da hereditariedade, mas até agora o resultado consiste no conhecimento de que a hereditariedade é uma questão complexa. As teorias e hipóteses levantadas em anos recentes lançaram pouca ou nenhuma luz sobre a extensão e o modo de transmissão hereditária.[55] Não se leva em conta que a singularidade da alma humana e seus dons freqüentemente exclusivos podem, portanto, evitar o reconhecimento - em adição c em conexão com a verdade do traducianismo - de um importante componente criacionista na formação da alma. Essa atividade criativa de Deus que, embora não conheçamos, sem dúvida faz sentir seu poder em várias outras áreas da natureza e da História, certamente se relaciona, tão intimamente quanto possível, com aquilo que é dado na tradição: *pela criação,* disse Lombardo, Deus os influenciou e, influenciando-os, os criou.[56] Ele não criou primeiro a alma sem o corpo, para, então, introduzi-la no corpo, mas, no tempo próprio[57] e de um modo incompreensível para nós,[58] ele elevou a vida psíquica existente a um nível mais alto de vida espiritual humana.[59] De acordo com isso, portanto,

---

[53] O. J. Lodge, *Life andMatter,* 4ª. ed. (Londres: Williams & Norgate, 1907), 49-50, e cf. lambem cc. 5 e 10.

[54] W. Lexis, "Das Wesen der Kultur", in *Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart,* por W. Lexis *et ai, Die Kultur der Gegenwart,* 1/1 (Berlim: Teubner, 1906), 16.

[55] W.H. Nieuwhuis, *Twee Vragen des Tijds* (Kampen: Kok, 1907), 76ss.

[56] P. Lombardo, *Sem.,* II, dist. 17.

[57] Cf. A. Polanus, *Syn. Theol.,* V, 31; Bucanus, *Inst. Theol.,* VIII, 26.

[58] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, qu. 118, art. 2; idem, *Summa contra gentiles,* 59, 68.

[59] Também Rabus escreve que o "princípio da vida física do organismo sensorial originalmente transmitido

a transmissão hereditária do pecado não pode ser explicada dizendo-se que a alma, embora inicialmente criada boa e pura por Deus, é poluída pelo corpo,[60] pois, nesse caso, o pecado seria materializado. Isso é melhor entendido dizendo-se que a alma, embora chamada à existência como uma entidade racional espiritual por uma atividade criativa de Deus, foi pré-formada na vida psíquica do feto, isto é, na vida dos pais e ancestrais, e, assim, recebe seu ser não de cima ou de fora, mas sob as condições e no meio dos vínculos do pecado que oprime a raça humana.[61]

[300] Ainda que tanto o criacionismo quanto o traducianismo enfrentem dificuldades insolúveis, é notável que teólogos ortodoxos orientais, católicos romanos e reformados, quase unanimemente, tenham adotado a primeira posição, enquanto a segunda encontrou aceitação apenas entre os luteranos. Isso não pode ser acidental. Tem de haver uma razão para isso. Essa razão está em uma interpretação diferente para a natureza c o destino do ser humano. Em primeiro lugar, a teologia luterana localiza a imagem de Deus apenas em uma variedade de qualidades morais, na justiça original. Como sempre, ela limita seu foco à vida ético-religiosa da humanidade e não vê necessidade de relacionar essa vida a toda a existência cósmica e interpretá-la como um elo em todo o conselho de Deus. Como resultado, a natureza humana não alcança sua distinção nem diante dos anjos nem diante dos animais. Se o ser humano possui a imagem de Deus, somos virtualmente iguais aos anjos. A diferença entre nós e eles, em comparação com aquilo que temos em comum, é insignificante. Os anjos também são portadores da imagem de Deus. E, se os seres humanos perderem essa imagem, caem ao nível dos animais e se tornam "blocos e pedras".[62] O que ainda nos distingue dos animais tem tão pouco valor teológico e religioso que é quase desprezível. A distinção crucial, afinal, consistia em possuir a imagem de Deus, uma imagem que a humanidade perdeu totalmente. Portanto, os limites entre os seres humanos e os anjos, e entre os seres humanos e os animais, não são mais nitidamente traçados aqui. A justiça original é tudo: tudo o mais na humanidade é subordinado e virtualmente destituído de qualquer valor teológico. Mas, por essa razão, também é uma questão indiferente para a teologia luterana o *como* a raça humana se originou. Em vez disso, é mais correto dizer que aquilo que os seres humanos têm em comum com os anjos, isto é, a imagem de Deus, a "justiça original", pode e deve vir à existência somente por um ato de criação. *Isso,* em um sentido absoluto, é um dom. Mas tudo o mais que um ser humano

por geração" só pode ser elevado a uma vida humana superior e independente "pelo pressuposto de um ato divino de criação" ("Vom Wirken und Wohnen des gõttlichen Geistes in der Menschenseele", *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 [novembro de 1904]: 828).

[60] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 31.

[61] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 1097; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IX, 12; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.,* **III,** 289.

[62] Nota do organizador: a expressão usada por Bavinck, aqui, é tomada dos Cânones de Dort, III/IV, 16, o qual insiste que "a regeneração não age nas pessoas como se elas fossem blocos e pedras, nem anula a vontade e suas propriedades ou coage uma vontade relutante pela força, mas espiritualmente a restaura, cura e reforma - de um modo ao mesmo tempo agradável e poderoso - e a traz de volta".

possui é transmitido de uma geração para outra da mesma maneira que acontece no mundo animal. Mas ainda que os teólogos católicos romanos e reformados, mesmo que de vez em quando, chamassem os anjos de "imagem de Deus", desde o início viram a imagem de Deus na total e inteiramente exclusiva natureza dos seres humanos. Ela certamente consistia nas virtudes de conhecimento, justiça e santidade, mas essas qualidades, até mesmo nos seres humanos, têm um caráter diferente das qualidades dos anjos e a imagem de Deus não consistia apenas nessas virtudes, mas se estendia a toda a nossa natureza humana. Portanto, ela também consistia no fato de que o espírito *(pneuma)* humano foi, desde o princípio, adaptado à união com o corpo *(sōma)* humano e que o corpo *(sōma)* foi, desde o princípio, designado para o espírito *(pneuma)*. Antes e depois da queda, no estado de integridade e no de corrupção, no estado de graça e no de glória - os seres humanos sempre são e continuarão sendo essencialmente distintos dos anjos e dos animais.

Sc os seres humanos têm a imagem de Deus, eles não se tornam anjos e, se a perderem, não se tornam animais. Sempre e para sempre continuarão sendo seres humanos e, nesse sentido, são e serão para sempre a imagem de Deus. Essa realidade é suficientemente preservada somente no criacionismo. Como os seres humanos *existem* como seres totalmente únicos, eles também se *originam* de maneira totalmente especial. Embora relacionados aos anjos e aos animais, são essencialmente diferentes deles. Diferindo deles em natureza, conseqüentemente diferem deles também em sua origem. A criação de Adão foi diferente da dos animais e também diferente da dos anjos. Somente o criacionismo sustenta suficientemente a unidade específica da humanidade, já que age defensivamente tanto em relação ao panteísmo quanto em relação ao materialismo e respeita os limites entre a humanidade e os animais.

Em segundo lugar, uma conseqüência da posição luterana da imagem de Deus é que a unidade moral da raça humana tem de ocupar um lugar secundário em relação à descendência física. Como resultado da queda, os seres humanos perderam toda a unidade espiritual e moral quando perderam toda a imagem de Deus. A religião natural e a moralidade natural são quase sem importância. Somente a descendência física os mantém juntos e ao mesmo tempo é a causa de sua depravação moral. O pecado, que privou a humanidade de toda religião e moralidade e de toda a imagem de Deus, por essa mesma razão não pode ser passado a todos os seres humanos por meios éticos, mas apenas por descendência física. Admito que ele não é uma substância (embora Lutero e outros, especialmente Flacius, tenham usado linguagem muito forte a esse respeito). Ele ainda é, primariamente, uma mancha, uma forma dc decadência que afeta todo o ser humano e, acima de tudo, mata todas as faculdades religiosas e éticas. Em resposta e por comparação, a teologia católica romana e a reformada, cada uma a seu modo, afirmaram que a unidade da humanidade era não somente física, mas também de natureza ética. A descendência física, certamente, não é suficiente. Sc fosse, as espécies animais também constitui-

riam uma unidade. Semelhantemente, as virtudes morais, em si mesmas, não são suficientes. Se fossem, os anjos, entre si, e os anjos juntamente com a humanidade constituiriam uma unidade. As espécies animais, embora sejam de um mesmo sangue, não constituem um corpo moral («*corpus moralé)* e os anjos, conquanto formem uma unidade, não possuem relações de sangue. A singularidade humana, portanto, requer que a unidade da humanidade seja tanto física quanto ética. E como o pecado original não é de natureza física, mas de natureza ética, ele só pode estar arraigado na unidade ética e federal da raça humana. A descendência física não é suficiente para explicá-lo e corre o perigo de materializá-lo. O chamado realismo, atribuído a Shcdd,[63] é inadequado tanto para uma explicação do pecado de Adão quanto para uma explicação da justiça pela fé em Cristo. Outro tipo de unidade é necessário entre os seres humanos, uma unidade que os faça agir harmoniosamente, como um corpo, organicamente ligado e eticamente unido. Essa é a unidade federativa. Com base em uma unidade física, uma unidade ética tem de ser elaborada. Adão, como nosso ancestral, não é suficiente: ele também deve ser o cabeça da aliança da raça humana, assim como Cristo, ainda que não seja nosso ancestral comum em um sentído físico, ainda é capaz, como cabeça da aliança, de conceder justiça e bem-aventurança à sua igreja. Essa unidade moral da raça humana só pode ser sustentada com base no criacionismo, pois tem um caráter distinto, é distinta tanto da unidade dos animais quanto da unidade dos anjos, e, portanto, também vem à existência a seu próprio modo, tanto por descendência física quanto por um ato criador de Deus, que se articulam.

Finalmente, em terceiro lugar, em virtude dessa interpretação da imagem de Deus, a teologia luterana não se preocupa muito com o destino humano. Adão tinha tudo o que necessitava; apenas tinha de continuar sendo aquilo que era. A distinção entre "capaz de não pecar" (*posse nonpecare*) e "não ser capaz de pecar" *(non posse peccaré)* tem pouco peso. A perseverança não é um bem importante concedido em Cristo àqueles que lhe pertencem. Dessa maneira, Adão não tinha de conquistar nada mais elevado para seus descendentes. Para isso, o traducianismo é suficiente: não há lugar para uma aliança de obras ou para o criacionismo.

Novamente, a teologia católica romana e a reformada pensam de modo diferente, argumentando por outra perspectiva. O destino humano consiste em bem-aventurança celestial, vida eterna, a contemplação de Deus. No entanto, ele só pode alcançar esse destino na forma de obediência. Não há proporção entre essa obediência e essa perspectiva. Como, então, essa bem-aventurança celestial pode ser concedida ao ser humano como uma recompensa por suas obras? Roma diz: "Porque, na imagem de Deus, ele é suprido com uma graça sobrenatural que o capacita a merecer a vida eterna *ex condigno* O teólogo reformado diz: "Porque Deus estabeleceu uma aliança com a humanidade

[61] Nota do organizador: veja W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-1894), II, c. 1: "Anthropology".

c deseja dar a ela vida eterna não em proporção ao valor das obras, mas de acordo com sua própria dispensação graciosa". Ambos os lados, porém, concordam que o destino humano está na bem-aventurança celestial, que essa bem-aventurança só pode ser alcançada na forma de obediência moral e que, da parte de toda a raça humana, Deus colocou a decisão desse assunto nas mãos de Adão. Por essa razão, esses dois lados também chegaram ao criacionismo. Para isso, foi necessário que (1) todos os seres humanos fossem incluídos sob a cabeça da aliança, Adão; e (2) ao mesmo tempo, eles continuassem sendo pessoas, indivíduos, tendo sua própria independência e responsabilidade. Apenas a descendência física teria resultado em uma situação na qual o pecado que recebemos de Adão seria um fato determinante, um processo natural, uma enfermidade que nada tem a ver com nossa vontade e, portanto, não implica culpa de nossa parte. Não é isso que o pecado é. A justiça que Cristo, como último Adão, nos confere também não é dessa natureza. Tanto o pecado quanto a justiça *pressupõem* uma relação federal entre a humanidade como um todo e seus cabeças.

Assim, o criacionismo afirma que cada pessoa é um membro orgânico da humanidade como um todo e, ao mesmo tempo, nesse todo, ocupa um lugar independente. Ele mantém a unidade da raça humana em sua inteireza e, ao mesmo tempo, a importância independente de cada indivíduo. Os seres humanos não são espécies, nem números de um tipo, nem são indivíduos isolados, como os anjos. Eles são parte de um todo e também são indivíduos: *pedras vivas* do *templo* de Deus. O criacionismo preserva a unidade orgânica - física e moral - da humanidade e, ao mesmo tempo, respeita o mistério da personalidade individual. Todo ser humano, ao mesmo tempo em que é membro do corpo da humanidade como um todo, também é uma idéia única de Deus, com significado e destino eternos! Todo ser humano é, em si mesmo, imagem de Deus, embora essa imagem só seja plenamente desenvolvida na humanidade como um todo! Embora, em virtude dessa unidade, a humanidade como um todo tenha caído em Adão, seu progenitor e cabeça, essa queda não é um destino, um processo natural, mas, pelo contrário, está baseada em uma livre e soberana dispensação de Deus. Essa dispensação, ainda que seja livre e soberana, está tão longe de ser arbitrária que, em vez disso, pressupõe a ligação ética da humanidade, produz e mantém sua unidade ética e é capaz de revelar e manifestar em todo o seu esplendor não somente a severidade de Deus, mas também as riquezas de sua graça. Pois, quando Adão cai, Cristo está pronto para tomar seu lugar. A aliança da graça pode substituir a aliança das obras porque ambas estão baseadas nas mesmas ordenanças. Se não pudéssemos ter sido condenados em Adão, também não poderíamos ser salvos em Cristo. Portanto, por mais que o primeiro ser humano tenha feito o que lhe convinha, a criação não pode perder seu destino. Em Gênesis, a cosmogonia imediatamente passa para a geogonia e a geogonia para a antropogonia. O mundo, a terra e a humanidade são um todo orgânico. Eles ficam de pé, caem e são

erguidos juntos. Os vestígios de Deus (*vestigia Dei*) na criação e na imagem de Deus na humanidade podem ser destroçados e mutilados pelo pecado do primeiro Adão, mas, pelo último Adão e sua graça recriadora, tudo isso é muito esplendidamente restaurado ao seu destino. O estado de integridade - seja por meio da queda ou a despeito dela - é uma preparação para o estado de glória, no qual Deus comunica sua glória a todas as suas criaturas e é "tudo em todos" [ICo 15.28].

PARTE VI

O CUIDADO PATERNAL DE DEUS

14

PROVIDÊNCIA

A obra divina de preservação precisa ser distinguida da obra de criação, embora sejam inseparáveis. A preservação é uma grande e gloriosa obra divina não menor que a criação das coisas a partir do nada. A criação traz à existência; a preservação é persistência em existência. A providência, de alguma maneira, é conhecida por todas as pessoas, ainda que não como o cuidado gracioso de um Pai celestial. Providência não é meramente pré-conhecimento, mas envolve a vontade ativa de Deus no governo de todas as coisas e inclui preservação, concorrência e governo. A noção de concorrência foi desenvolvida para repelir o panteísmo, por um lado, e o deísmo, por outro. No primeiro, a providência coincide com o curso da natureza como necessidade cega; no segundo, a providência é substituída por puro acaso e Deus é removido do mundo. Nesse caso, foi feita uma tentativa de exaltar a autonomia humana. Para que a humanidade tenha liberdade, Deus deve estar ausente ou ser impotente. A soberania de Deus é vista como uma ameaça à humanidade. Embora a doutrina da providência de Deus cubra todo o alcance de todos os decretos de Deus e se estenda a todos os tópicos tratados na dogmática, é preferível restringir a discussão à relação de Deus com sua criação e com suas criaturas. A providência inclui o cuidado de Deus por meio das causas secundárias da ordem criada como ele a mantém. Um milagre,portanto, não é uma violação da ordem natural, pois Deus não está menos envolvido com a manutenção da ordem ordinária do mundo natural criado. É a elevada estima que o Cristianismo tem pela ordem natural da criação que encorajou a ciência e a tornou possível. A postura cristã em relação à ordem da criação nunca é fatalismo. A astrologia é um apelo à superstição. A providência de Deus não elimina as causas secundárias nem a responsabilidade humana. O governo aponta para o objetivo final da providência: a perfeição do domínio real de Deus. Conquanto seja correto oportunamente falar na "permissão " divina, isso não deve ser entendido de forma a negar a soberania ativa de Deus sobre o pecado e o juízo. A despeito de persistirem mistérios para a compreensão da providência por parte do ser humano, essa doutrina fornece ao crente

consolo e esperança. Deus é o Pai Todo-Poderoso: capaz e desejoso de fazer tudo para o nosso bem.

[301] Quando, no sétimo dia, Deus completou a obra que havia feito, ele repousou de toda a sua obra (Gn 2.2; Êx 20.11; 31.17). Assim, a Escritura descreve a transição da obra de criação para a de preservação. Como a Escritura também deixa muito claro (Is 40.28), esse descanso não foi ocasionado por fadiga nem consistiu na ociosidade de Deus. Para Deus, a criação não é uma obra e a preservação não é um descanso. O "descanso" de Deus apenas indica que ele parou de produzir novos tipos de coisa (Ec 1.9, 10); que a obra de criação, no verdadeiro e estrito sentido como a produção de coisas a partir do nada *(productio rerum ex nihilo*) havia terminado; e que ele se alegrou nessa obra terminada com prazer divino (Gn 1.31; Êx 31.17; SI 104.31).[1] A criação passou a ser preservação.

As duas são tão fundamentalmente distintas que podem ser contrastadas como trabalho e descanso. Ao mesmo tempo, são tão estreitamente relacionadas e ligadas uma à outra que a própria preservação pode ser chamada de "criação" (SI 104.30; 148.5; Is 45.7; Am 4.13). A preservação, afinal, também é uma obra divina, não menor e menos gloriosa que a criação. Deus não é um Deus indolente (*deus otiosus*). Ele trabalha sempre (Jo 5.17) e o mundo não tem existência em si mesmo. Desde o momento em que veio à existência, ele existe em Deus, por meio de Deus e para Deus (Ne 9.6; SI 104.30; At 17.28; Rm 11.36; Cl 1.15ss.; Hb 1.3; Ap 4.11). Embora seja distinto de seu ser, o mundo não tem existência independente: independência é equivalente a não-existência. Todo o mundo, com tudo o que existe e acontece nele, está sujeito ao governo divino. Verão e inverno, dia e noite, anos frutíferos e estéreis, luz e trevas - tudo isso é obra dele e é realizado por ele (Gn 8.22; 9.14; Lv 26.3ss.; Dt 11.12ss.; Jó 38; SI 8; 29; 65; 104; 147; Jr 3.3; 5.24; Mt 5.45; *etc.).* A Escritura não conhece criaturas independentes. Isso seria um oximoro. Deus cuida de todas as suas criaturas: dos animais (Gn 1.30; 6.19ss.; 7.2ss.; 9.9-17; Jó 38.41; SI 36.7; 104.27; 147.9; J1 1.20; Mt 6.26ss.; *etc.)* e particularmente dos seres humanos. Ele vê todos eles (Jó 34.21; SI 33.13, 14; Pv 15.3), molda o coração de todos eles e observa todos os seus atos (SI 33.15; Pv 5.21); todos eles são obras de suas mãos (Jó 34.19), tanto o rico quanto o pobre (Pv 22.2). Deus determina os limites de sua habitação (Dt 32.8; At 17.26), inclina o coração de todos (Pv 21.1), dirige os passos de todos (Pv 5.21; 16.9; 19.21; Jr 10.23; *etc.)* e lida com os exércitos do céu e com os habitantes da terra de acordo com sua vontade (Dn 4.35). Eles estão cm suas mãos como o barro está nas mãos do oleiro e o serrote nas mãos daquele que o manuseia (Is 29.16; 45.9; Jr 18.5; Rm 9.20, 21).

O governo providencial de Deus se estende muito particularmente ao seu povo. Toda a história dos patriarcas, de Israel, da igreja e de cada crente é prova

[1] Agostinho, *City of God,* XI, 8; XII, 17; *idem, Literal Meaning of Genesis,* IV, 8ss.; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 15; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 73; J. Calvino, *Commentary on Genesis,* trad. J. King (Grand Rapids: Baker, 1979), 103-5 (sobre Gênesis 2.2); J. Zanchi(us), *Op. theol.,* III, 537.

disso. Aquilo que outras pessoas fazem contra eles, Deus transforma cm bem (Gn 50.20); nenhuma arma forjada contra eles será bem-sucedida (Is 54.17); até os cabelos de sua cabeça estão contados (Mt 10.30); todas as coisas cooperam para o seu bem (Rm 8.28). Portanto, todas as coisas criadas existem no poder e sob o governo de Deus. Nem acaso nem destino é conhecido na Escritura (Êx 21.13; Pv 16.33). É Deus quem realiza todas as coisas segundo o conselho de sua vontade (Ef 1.11) e faz que todas as coisas sejam proveitosas à revelação de seus atributos, à honra de seu nome (Pv 16.4; Rm 11.36). A Escritura lindamente resume tudo isso ao dizer repetidamente que Deus é o Rei que governa todas as coisas (SI 10.16; 24.7, 8; 29.10; 44.4; 47.6, 7; 74.12; 115.3; Is 33.22; *etc.).* Deus é Rei: o Rei dos reis e Senhor dos senhores, um Rei que, em Cristo, é Pai de todos os seus súditos e um Pai que, ao mesmo tempo, é o Rei de seus filhos. Entre as criaturas, no mundo dos animais, dos seres humanos e dos anjos, tudo o que é encontrado na forma de cuidado, amor c proteção de um pelo outro é um leve esboço da ordem providencial de Deus sobre todas as obras de suas mãos. Seu poder absoluto e amor perfeito, portanto, são o verdadeiro objeto da fé na providência refletida na Sagrada Escritura.

Acrescentado a esse testemunho da Escritura está o testemunho de todos os povos. A doutrina da providência divina é um "artigo misturado", conhecido, em parte, por todos os seres humanos pela revelação de Deus na natureza. Esse é um artigo de fé em toda - até mesmo na mais corrupta - religião. Quem o nega mina a religião. Sem ele, não há mais qualquer lugar para oração e sacrifício, fé e esperança, confiança e amor. Por que servir a Deus, pergunta Cícero,[2] se ele não cuida de nós? Por essa razão todas as religiões concordam com a afirmação de Sófocles:[3] "Grande é Zeus, que supervisiona todas as coisas em poder soberano". A filosofia também freqüentemente reconheceu e defendeu essa providência de Deus.[4] No entanto, a doutrina da providência que encontra expressão na religião pagã e na filosofia não é idêntica à providência da doutrina cristã. Entre os pagãos, a crença na providência é mais teórica do que prática, mais uma questão de opinião filosófica do que de dogma religioso. Ela provou ser inadequada em tempos de angústia e morte e sempre oscila para frente e para trás entre acaso e destino. Já em Platão, por exemplo, Deus não era o Criador, mas apenas o formador do mundo, seu poder encontrou seu limite na matéria finita.[5] Embora Aristóteles repetidamente mencione sua crença na providência divina, para ele ela coincide totalmente com a ação de causas naturais; a divin-

[2] M. T. Cícero, *On the Nature of the Gods,* I, 2.

[3] Sófocles, *Electra,* 173 (trad. D. Grene [Chicago: University of Chicago Press, 1957]).

[4] *E.g.,* Sócrates, in Xenofonte, *Memorabilia,* 1,4; IV, 3; *idem, Oeconomicits,* Platão, *Leg.,* X, 901; *idem, Republic,* X, 613A. Aristóteles, *Eth. nic.,* X, 9: M. T. Cícero, "de Stoa", in *On the Nature of the Gods,* II; veja também 1,2; III, 26; L. A. Séneca, *De providentia; idem, De beneficiis;* Plutarco, *De fortuna;* Plotino, "On Fate" (*Enneads,* III, 1) e "On providence" (*Enneads,* III, 2); Filo, *On Providence,* cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a.C.-135 d.C.),* rev. e org. Geza Vermes, Fergus Miller c Matthew Black (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979 [ed. orig., 1885]), III, 531ss.

[5] E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy,* 13ª. ed., trad. L. R. Palmer (Nova York: Humanitics, 1969), 139, 147,48.

dadc como "pensamento pensando em si mesmo" (*noêsis noêseõs*) existe em solitária autocontemplação fora do mundo, destituída de vontade e ação: a criatura não deve esperar dela nem ajuda nem amor.[6] No ensino de Stoa, o *pré-conhecimento (pronoia*) era idêntico a *destino (heimarmenê*) e *natureza (physis)* e, de acordo com Epicuro, a providência era incompatível com a bem-aventurança dos deuses.[7] Embora alguns, como Plutarco e Plotino, tenham dado o máximo de si para escapar do acaso e do destino, na realidade, o destino sempre retoma uma posição atrás e acima da divindade, enquanto o acaso se arrasta atrás das criaturas inferiores e dos eventos menores. "Os deuses cuidam das grandes coisas, as pequenas eles ignoram" (*magna Dei curant, parva negligunt).*[8]

[302] A crença cristã na providência de Deus, porém, não é desse tipo. Pelo contrário, ela é fonte de consolo e esperança, de confiança e coragem, de humildade e resignação (SI 23; 33.10ss.; 44.4ss.; 127.1, 2; 146.2ss.; *etc.).* Na Escritura, a crença na providência de Deus definitivamente não está baseada apenas na revelação de Deus na natureza, mas muito mais em sua aliança e em suas promessas. Ela se apóia não somente na justiça de Deus, mas, acima de tudo, em sua compaixão e graça, e pressupõe o conhecimento do pecado (muito mais profundamente do que no caso do paganismo), mas também a experiência do amor perdoador de Deus. Ela não é uma especulação cosmológica, mas uma gloriosa confissão de fé. Ritschl, portanto, estava certo em associar estreitamente a fé na providência à fé na redenção. No caso do cristão, a crença na providência de Deus não é uma doutrina da teologia natural à qual a fé salvadora é mecanicamente acrescentada. Em vez disso, é a fé salvadora que, pela primeira vez, nos leva a crer de todo o coração na providência de Deus no mundo, a ver sua importância e a experimentar seu poder consolador. A crença na providência de Deus, por isso, é um artigo da fé *cristã.* Para o ser humano "natural", tantas objeções podem ser levantadas contra o governo cósmico de Deus que só se pode aceitá-lo com dificuldade. Mas o cristão testemunha a providência especial de Deus em ação na cruz de Cristo e a experimenta na graça perdoadora e regeneradora de Deus, que veio ao seu próprio coração. E, pela perspectiva dessa nova e segura experiência em sua própria vida, o crente cristão agora avalia toda a existência e todo o mundo e descobre em todas as coisas não acaso ou destino, mas a mão paternal de Deus na direção. No entanto, embora tudo isso tenha sido desenvolvido por Ritschl em completa exatidão, a fé salvadora não pode ser igualada à fé na providência ou dissolvida nela. A revelação especial é distinta da revelação geral e a fé salvadora na pessoa de Cristo é diferente de uma crença geral no governo de Deus no mundo. É, acima de tudo, pela fé em Cristo que os crentes são habilitados - apesar de todos os mistérios que os

---

[6] *Hbid,* 180, 198.

[7] *Ibid.,* 217, 237.

[8] M. T. Cícero, *On the Nature of the Gods,* II, 167; cf. T. Pfanner, *Syst. theol. gentilis purioris* (Basiléia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), c. 8; F. Creutzer, *Philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato* (Heidelberg: Gutmann, 1806); R. Schneider, *Christliche Klänge aus den griechischen und rõmischen Klassikern* (Gotha: F. A. Perthes, 1865), 231ss.

deixam perplexos - a se apegarem à convicção de que o Deus que governa o mundo é o mesmo Pai amoroso e compassivo que, em Cristo, perdoou todos os seus pecados, os aceitou como filhos e lhes concederá a bem-aventurança eterna. Nesse caso, a fé na providência de Deus não é ilusão, mas segura e certa. Ela se apóia na revelação de Deus em Cristo e traz a convicção de que a natureza é subordinada e proveitosa à graça, e o mundo [da mesma maneira é sujeito] ao reino de Deus. Desse modo, por meio de todas as suas lágrimas e sofrimentos, ela olha com alegria para o futuro. Embora os mistérios não sejam resolvidos, a fé na mão paternal de Deus sempre surge das profundezas e até mesmo nos capacita a nos orgulharmos nas aflições.[9]

A LINGUAGEM DA PROVIDÊNCIA

A esse respeito, é digno de nota que a Escritura não usa a palavra abstrata "providência". Tentativas têm sido feitas de dar a essa palavra um caráter escriturístico recorrendo a Gênesis 22.8; 1 Samuel 16.1; Ezequiel 20.6; Hebreus 11.40. Umas poucas vezes a palavra *[pronoias,pronoein]* também ocorre com referência à providência humana (Rm 12.17; 13.14; 1Tm 5.8). No entanto, isso não altera o fato de que a Escritura, falando da providência de Deus, usa palavras muito diferentes. Ela não comprime a atividade de Deus expressa nessa palavra a um conceito abstrato e não discute suas implicações teológicas. Em vez disso, ela representa a própria atividade de uma forma muito esplêndida e vital e a exibe a nós na História. A Escritura, em sua totalidade, é o próprio livro da providência de Deus. Portanto, descrevendo essa providência, ela se refere a criar (SI 104.30; 148.5); fazer viver (Jó 33.4; Ne 9.6); renovar (SI 104.30); ver, observar (Jó 28.24; SI 33.14ss.); salvar, proteger, preservar (Nm 6.24ss.; SI 36.6; 121.7, 8); liderar, ensinar, governar (SI 9.19, 20; 25.5, 9; *etc.);* trabalhar (Jo 5.17); sustentar (Hb 1.3); cuidar (IPe 5.7). A palavra "providência" é derivada da filosofia. De acordo com Laércio, Platão foi a primeira pessoa a usar a *palavra pronoias* nesse sentido.[10] Os apócrifos já usam essa palavra (Sabedoria 14.3; 17.2; 3 Macabeus 4.21; 5.30; 4 Macabeus 9.24; 13.19; 17.22) juntamente com *diatêrein* (Sabedoria 11.25), *diakybernan* (3 Macabeus 6.2) e *dioikein* (Sabedoria 8.1; *etc.).* Os pais da igreja a assimilaram e lhe deram legitimidade na teologia cristã.[11]

No processo, a palavra sofreu uma importante mudança de significado. Originalmente, "providência" significava o ato de prever *(providentia)* ou conhecer de antemão *(pronoias)* aquilo que aconteceria no futuro. "Providência é aquilo pelo qual algum evento futuro é visto."[12] Assim concebida, a palavra absolutamente não é adequada para abranger tudo o que a fé cristã confessa na

[9] Cf. J. Ulrici, "Heilsglaube und Vorsehungsglauben", *Nene kirchliche Zeitschrift* 12 (1901): 478-93; F. Winter, "Wcsen und Charakter des christliche Vorsehungsglaubens", *Nene kirchliche Zeitschrift* 18(1907): 609-31.

[10] E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy,* 148.

[11] J. C. Suicerus, "Pronoia", *Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico* (Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682).

[12] "Providentia est, per quam fulurum aliquid videtur" (M. T. Cícero, *De inventione rhetorica,* II, 53).

doutrina da providência de Deus. Como conhecimento antecipado do futuro, a providência de Deus, é claro, só se classificaria como "conhecimento de Deus" e seria plenamente discutida no *locus* dos atributos de Deus. No entanto, a fé cristã não entende a providência de Deus como mero pré-conhecimcnto *(nuda praescientia*); ela confessa que todas as coisas são não apenas conhecidas por Deus, com antecedência, mas também determinadas e ordenadas com antecedência. Por essa razão, a providência era não somente, em um estágio inicial, atribuída ao intelecto, mas também à vontade de Deus e foi descrita por João Damasceno como "aquela vontade de Deus pela qual tudo o que existe recebe orientação apropriada até o seu fim".[13] Entendida nesse sentido, a providência de Deus pertenceria à doutrina dos decretos de Deus e teria de ser discutida ali. Mas, novamente, a fé cristã confessa mais do que aquilo que é indicado pela palavra nesse sentido. Os decretos de Deus são executados e as criaturas que, por meio deles, vêm à existência, nem por um momento existem por si mesmas, mas são sustentadas, de momento a momento, pela poderosa mão de Deus. O surgimento e a existência de todas as criaturas têm sua origem não no pré-conhecimento, nem mesmo em um decreto, mas especificamente em um ato onipotente de Deus. Portanto, de acordo com a Escritura e a confissão da igreja, a providência é o ato de Deus pelo qual, de momento a momento, ele governa e preserva todas as coisas. Ela é não apenas "olhar por" (*Fürsehung*), mas também "prever" (*Vorsehung)}*[14]

Os diferentes significados atribuídos à palavra "providência", porém, foram a razão pela qual o lugar e o conteúdo dessa doutrina permaneceram instáveis na dogmática cristã e foram submetidos a todos os tipos de mudança. Às vezes ela era contada entre os atributos, outras entre os decretos (*opera Dei ad intra),* e ainda outras entre as obras externas de Deus *(opera ad extra)}*[15] João Damasceno a define como "a solicitude que Deus tem pela existência das coisas" e, embora a discuta depois da doutrina da criação, ele o faz em estreita conexão com "pré-conhecimento" e "predestinação".[16] Lombardo a discute no capítulo sobre predestinação, mas antes da criação.[17] Tomás dc Aquino oferece uma exposição muito clara. Primeiro ele descreve a doutrina em geral como "o modelo da ordem de coisas preordenadas para um fim" e a considera a parte primária da prudência, cuja tarefa precisa é ordenar outras coisas para um fim. Ele, então, também acrescenta que "duas coisas pertencem à obra de providência, isto é, o *modelo* da ordem, que é chamado 'providência' e 'disposição' e a *execução* da

[13] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 29.

[14] Nota do organizador: as duas palavras alemãs são funcionalmente equivalentes. *Fürsehung* foi substituída por *Vorsehung* no século 19 como termo convencional para "providência". *Fürsehung* é encontrada no campo semântico que sugere "precaução" e nossa tradução é uma tentativa de capturar a idéia de que a providência de Deus não somente nos acompanha na forma de cuidado, mas é ativa cm nosso favor. Agradecidamente reconhece-se a ajuda da Dra. Barbara Carvill, do Calvin College, na solução desse quebra-cabeça lingüístico.

[15] Veja pp. 385-387 (N° 241).

[16] João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 29, 30.

[17] P. Lombardo, *Sent.,* I, dist. 35.

ordem, que é chamada 'governo'".[18] Em harmonia com esses e outros exemplos, a doutrina da providência ou era tratada na teologia católica romana juntamente com a predestinação, sob a vontade de Deus,[19] ou apenas como "preservação" *(conservado)* ou "governo" *(gubernatio),* cada um isoladamente, subseqüente à criação[20] ou em todo o seu alcance e em seu sentido mais amplo depois do *locus* da criação.[21]

Semelhantemente, na teologia da Reforma, a providência algumas vezes era vista como um "conselho" *(consilium)* segundo o qual Deus governa todas as coisas,[22] outras como uma obra externa de Deus.[23] A diferença, como Alsted e Baier corretamente salientaram,[24] pertencia mais ao termo do que ao assunto em si. Se Deus realmente sustenta e governa o mundo, ele deve ter pré-conhecimcnto dele *(providentia),* desejá-lo c ser capaz dc cuidar dele (*prudentia*) e também efetivamente preservá-lo e governá-lo de modo que o fim que tenha em mente seja alcançado. Entendida nesse sentido amplo, a providência abrange (1) um ato interno *(actus internus),* que, por sua vez, pode ser distinguido como "pré-conhecimento" *(prognõsis),* um propósito ou fim proposto *(prothesis)* e um plano *(dioikêsis);*[25] e (2) um ato externo *(actus externus),* que, como a execução da ordem *(executio ordinis),* foi descrito -como preservação *(conservado),* concorrência *(concursus)* e governo *(gubernatio).* Porém, o ato interno dessa providência já foi completamente discutido na doutrina dos atributos e decretos de Deus. Portanto, aqui - depois da doutrina da criação - a providência só pode ser discutida como um ato externo, um ato de Deus *ad extra.* Embora a providência, nesse sentido, nunca possa ser concebida em isolamento do ato interno (pré-conhecimento, propósito e plano), ela *é* distinta dele, assim como a execução do plano é distinta desse plano.

Com isso, a palavra "providência" sofre uma grande modificação. Pode-se questionar, portanto, se a palavra ainda serve para descrever o assunto. No

[18] T. de Aquino, *Summa theol,* I, q. 22, art. 1; cf. Boaventura, *Sent.,* I, dist. 35; Hugo de São Vítor, *Sent.,* tr. 1, c. 12.

[19] D. Petavius, "De deo", in *Theol. dogm.,* VIII, cc. 1-5; M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae* (Rouen: I. Behovrt, 1651), I, c. 13; *Theologia Wirceburgensi (Theologia dogmatica: Polemica, scholastica et moralis),* 5 vols. (Wirceburgensi, 1852-1853), III, 175; G. Perrone, *Prael. theol.,* II, 233; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (Freiburg i. B.: Herder, 1916-1925), II, 158; P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones,* 3 vols. (Roermand: Romen, 1901-1903), II, 105ss.

[20] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 103-5; *idem, Summa contra gentiles,* III, 65; *idem, Commentatores op sent.,* II, dist. 37; J. B. Heinrich e c. Gutberlet, *Dogmatische Theologie, 2".* ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 279.

[21] J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica,* 3 vols. (Viena: Congregationis Mechitharisticae, s.d.), I, 405; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 329; H. Th. Simar, *Lehrbuch derDogmatik, 2* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-1880), 252; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Ilerder, 1933), II, 12; F. Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 4".* ed. (Mainz: Kirchheim, 1858), 266ss.

[22] Segunda Confissão Helvética, art. 6; Z. Ursino, *Commentary on the Heidelberg Catechism.* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Ecrdmans, 1954), q. 27; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 425; S. Maresius, *Syst. theol.,* IV, §19; J. Alsted, *Theol.,* 174.

[23] J. Calvino, *Instituías,* I.xvi.3, 4; A. Polanus, *Syn. theol.,* VI, 1; F. Junius, *Theses theologiae,* in *Opscula theol. select.,* XVII, 1, 2; *Synopsispurioris theologiae,* XI, 3; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* VII, 3; *etc.*

[54] J. Alsted, *Theol.* 175; J. W. Baier, *Comp. theol.* (St. Louis: Concordia, 1879), I, 5, 2.

[25] J. Gerhard, *Loci theol.,* VI, c. 2.

passado, quando a providência ainda era discutida na doutrina dos atributos ou decretos de Deus, ela manteve seu significado original, mas, como ela foi cada vez mais sendo entendida como preservação e governo, e foi discutida depois da criação, esse significado original foi quase totalmente perdido. A providência, nesse segundo sentido, mais estrito, não é mais uma verdadeira *providentia,* nem "modelo da ordem de coisas preordenadas para um fim", pois isso a precede e é pressuposto por ela. Ela é a própria execução da ordem. Essa execução, portanto, foi também definida na dogmática como preservação (*conservatio*) ou como governo *(giibernatio)* ou como uma combinação dos dois.[26]

Posteriormente, para repelir o panteísmo e o deísmo, a concorrência ou cooperação foi inserida entre os dois. Materialmente, essa doutrina sempre foi discutida como parte da doutrina da providência,[27] mas posteriormente também adquiriu um lugar próprio entre a preservação e o governo.[28] Isso mostra que a palavra "providência" como um termo para a execução da ordem não era inadequada e foi também definida como "preservação" e "governo". Esses termos são, sem dúvida, mais precisos, mais gráficos e mais harmoniosos com o uso escriturístico. Especialmente quando a palavra "providência" é usada de forma abstrata e colocada no lugar de Deus, como Plutarco já começou a fazer,[29] com o racionalismo do século 18 acompanhando-o, ela fica aberta a objeções. No entanto, a palavra, que foi legitimada na linguagem da teologia e da religião, pode ser mantida, desde que o assunto descrito por ela seja entendido no sentido escriturístico.

CONCORRENTES ISIÃO-CRISTÃOS

[303] A doutrina cristã da providência como um ato onipotente de Deus pelo qual ele preserva e governa todas as coisas deve ser distinguida não apenas do "destino" e do "acaso" pagãos, mas, conseqüentemente, também do panteísmo e do deísmo, que continuam brotando, em formas renovadas, ao longo dos séculos, no Cristianismo. Afinal, "há apenas três alternativas para o resumo da

[26] L. C. Lactâncio, *De ira Dei* (1543; reimpressão, Darmstadt: Gentner, 1957), c. 10; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 103, 4; Boaventura, *Breviloquium,* pt. II; Confissão Belga, art. 13; Catecismo de Ileidelberg, Dia do Senhor 10, pergunta e resposta 27, 28; J. Zanchi(us), *Op. theol.,* II, 425; *Synopsis theologiae,* XI, 3.

[27] Agostinho, *The Trinity,* III, 4; *idem, City of God,* V, 8-11; Teodoreto, bispo de Chipre, *On Divine Providence,* X; Boécio, *The Consolation of Philosophy,* IV-V; João Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith,* II, 29; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 48,49,104, art. 2; I, q. J05, art. 5; 1,2, q. 19, art. 4; *idem,* Catecismo Romano, I, c. 2, q. 20; U. Zwínglio, *On Providence and Other Essays,* trad. S. M. Jackson e org. W. J. Hinks (Durham, N. C.: Labyrinth, 1983), c. 3; *Op.,* IV, 86; J. Calvino, *Instituías,* I.xvi.2; *idem, Treatises against the Anabaptists andLibertines (CR* 347-66), in *Concerning the Eternal Predestination of God,* trad. J. K. S. Reid (Londres: James Clarke, 1961); J Zanchi(us), *Op. theol.,* ZI, 449; Justino Mártir, *Loci* c., 56, 59; J. Woliebius, *Compendium theologiae,* c. 30; *Synopsispurioris theologiae,* XI, 13; J. Gerhard, *Loci theol.,* VI, c. 9; *etc.*

[28] P. van Mastricht, *Theologia,* III, 10,10.29; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* VI, q. 4; A. Comrie e N. Hollius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* VI, 270; IX, 210; W. Brakel, *The Christian 's Reasonable Service,* trad. B. Elshout (I.igonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), XI, 6; J. Marck, *Godg.,* X, 9; J. Qucnstedt. *Theologia,* I, 531; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 421; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis* (Leipzig: Lipsiae, 1715), 409.

[29] Cf. H. Crcmer, *Biblico-Theological Lexicon ofNew Testament Greek,* trad. D. W. Simon e William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1872), veja v. "pronoia".

existência: acaso, destino ou Deus. Com o acaso, haveria uma variedade sem uniformidade, com o destino, haveria uniformidade sem variedade; mas a variedade na uniformidade é a demonstração de um projeto principal e o selo da mente criativa. No mundo como ele existe, há variedade infinita e uniformidade surpreendente".[30]

O problema do panteísmo

O panteísmo não conhece distinção entre o ser de Deus e o ser do mundo e - idealisticamente - deixa o mundo ser engolido por Deus ou - materialisticamente - deixa Deus ser engolido pelo mundo. Nessa posição não há lugar para o ato de criação e, portanto, não há lugar no sentido real, para preservação e governo. A providência, então, coincide com o curso da natureza. As leis da natureza são idênticas aos decretos de Deus e o governo de Deus é nada mais que "a ordem fixa e imutável da natureza" ou "a concatenação de coisas naturais".[31] Nessa posição não há lugar para o milagre, a auto-atividade das causas secundárias, personalidade, liberdade, oração, pecado e a religião como um todo. Embora o panteísmo possa se apresentar sob uma forma bonita e sedutora, ele leva seus adeptos novamente a adotarem o destino pagão. Sobre suas premissas, não há existência além da natureza; não há poder maior do que aquele que opera no mundo de acordo com lei firme; não há vida melhor do que aquela para a qual os materiais estão presentes nessa criação visível. Por algum tempo, as pessoas podem se empolgar com a esperança idealista de que o mundo se aperfeiçoará por meio de uma série imanente de desenvolvimentos, mas logo esse otimismo se transforma cm pessimismo e o idealismo se transforma em materialismo.

Em oposição a esse panteísmo é tarefa da igreja cristã manter a distinção entre criação e preservação, a auto-atividade das causas secundárias, a liberdade da personalidade, o caráter do pecado e a verdade da religião. Ela fez isso rejeitando o destino e elucidando claramente a confissão da providência de Deus em distinção a ele. O elemento distintivo da teoria do destino não é que tudo aquilo que existe e acontece no tempo é fundamentado e determinado no conselho eterno de Deus, mas a idéia de que toda existência e ocorrência é determinada por um poder que coincide com o mundo e que, sem qualquer consciência ou vontade, determina todas as coisas mediante necessidade cega. De acordo com Cícero, o destino de Stoa foi "uma ordem e série de causas, com uma causa produzindo outra de dentro de si mesma".[32] Outra distinção feita foi aquela entre destino *matemático* ou *astral,* quando se acredita que os eventos sobre a terra são determinados pelas estrelas e pelo destino *natural,* quando esses eventos pareciam determinados pelas conexões da natureza. É nessa segunda forma que

[30] James Douglas, in H. B.; Smith, *System of Christian Theology* (Nova York: Armstrong, 1890), 107.

[31] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus,* trad. S. Shirley (Leiden: Brill, 1991), c. 3; cf. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840-1841), II, 384; F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. Macintosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §46; cf. pp. 421-422 (N[e]. 251).

[32] M. T. Cícero, *De divinatione,* 1; cf. Séneca, *De beneficiis,* IV, 7; *idem, Nat.,* II, q. 36.

a teoria do destino atualmente aparece no panteísmo e no materialismo. É digno de nota, porém, que, em tempos recentes, também a crença no destino astral tem sido revigorada e tem seus defensores entusiastas.[33] Ora, a teologia cristã de nenhum modo se opõe à idéia de que todas as coisas foram conhecidas e determinadas por Deus desde a eternidade. Nesse sentido ela até mesmo reconheceu um "destino" e alguns teólogos criam que também podiam usar a palavra em um bom sentido. Se nos lembrarmos, diz Agostinho, que *fatum* é uma derivação de *fari* e descreve a eterna e imutável palavra pela qual Deus sustenta todas as coisas, o nome pode ser justificado.[34] Boethius se referiu ao destino como "uma disposição inerente às coisas mutáveis pela qual a Providência conecta todas as coisas em sua devida ordem".[35] Até mesmo Maresius cria poder fazer um uso cristão dessa palavra.[36] Mas, via de regra, as pessoas foram mais cautelosas. A crença no destino, afinal, procedia da idéia de que todas as coisas acontecem como resultado de uma força cega irresistível que não tem consciência nem vontade e esses eventos foram chamados *fatalia,* isto é, eventos que acontecem independentemente da vontade de Deus e dos homens, por necessidade de certa ordem.[37] Nesse sentido, "destino" foi mais firmemente combatido por todos os teólogos cristãos, por Agostinho e seus seguidores não menos que por aqueles que defendiam o livre-arbítrio. "Longe de dizer que tudo acontece pelo destino, dizemos que nada acontece pelo destino."[38] Na posição cristã, a única "necessidade de ordem" é a sábia, onipotente e amorosa vontade de Deus. Isso não significa negar, como se evidenciará mais adiante, que, no mundo das criaturas, há conexões de causas e conseqüências e que há leis firmes. Porém, a ordem natural não está atrás e acima, nem fora e oposta à vontade de Deus, mas está fundamentada na vontade de um amoroso e onipotente Deus e Pai, é governada por essa vontade e é útil a essa vontade. A ordem natural também não está, como um poder coercitivo cego, fora e em oposição à nossa vontade, pois "o fato é que nossas escolhas caem dentro da ordem das causas, que é conhecida por Deus e está contida em seu pré-conhecimento".[39]

O problema do deísmo

Do outro lado desse espectro está o deísmo, que separa Deus e o mundo. Essa posição é a que, no total ou em parte, separa as criaturas de Deus, logo depois de

[33] Cf. *Wetenschappelijke Bladen* 4 (1896): 453; *De Holl. Revue* (25 de setembro de 1905).

[34] Agostinho, *City of God,* V, 9.

[35] Boethius, *The Consolation of Philosophy,* livro IV, 6.

[36] S. Maresius, *Sysl. theol,* 149.

[37] Agostinho, *City of God,* V, 3.

[n] *Ibid.*

[19] *Ibid.,* e mais comentários em Boaventura, *Sent.,* I, dist. 35; T. de Aquino, *Summa theol,* I, q. 116; *idem, Summa contra gentiles,* III, 93; D. Petavius, "De Deo", in *Theol. dogm.,* VIII, c. 4; J. Gerhard, *Loci theol,* VI, 13; J. Calvino, *Institutos,* I.xvi.8; T. Beza, *Volumen tractationum theologicarum* (Genebra, 1573-1576), I, 313ss.; H. Alting, *Theologia elenctica nova* (Amsterdã, 1654), 290; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* VII, 2; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* VI, 2; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 170,177-81; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 472.

terem sido criadas e, depois, em maior ou menor parte, permite que elas existam e funcionem por seu próprio poder, um poder recebido no momento da criação. O deísmo, portanto, basicamente revive a teoria pagã do acaso. Jerônimo certa vez afirmou - mais ou menos ecoando Aristóteles, Epicuro, Cícero, os saduceus[40] e outros, cujo *slogan* era "os deuses cuidam das coisas grandes, mas ignoram as pequenas" - que o cuidado providencial de Deus não cobre todos os pequenos insetos.[41] O pelagianismo, assim como Cícero,[42] atribuiu virtude à vontade e ao poder da própria pessoa, enquanto o semipelagianismo dividiu o trabalho, atribuindo algumas coisas tanto a Deus quanto ao ser humano. Mais tarde, quando esse sistema penetrou na teologia católica romana, nenhuma dissensão, mesmo pequena, surgiu sobre a cooperação de Deus na providência. Os tomistas a conceberam como uma "predeterminação natural", uma "aplicação de energia com o propósito de colocar em funcionamento".[43] Os molinistas, por outro lado, entenderam por isso um tipo de "concurso simultâneo, uma cooperação meramente formal, pela qual Deus - com a colaboração do outro - exerceu influência sobre o mesmo ato e efeito".[44]

O socianismo opôs tão abstrata e dualisticamentc o finito ao infinito que Deus não podia nem mesmo criar o mundo a partir do nada, mas apenas a partir de uma substância finita eternamente existente. De acordo com essa posição, também há uma grande parte do mundo que está fora da providência de Deus, ficando sujeita ao arbítrio da própria humanidade. Por natureza, a vontade humana é tão livre que Deus não pode sequer estimar com antecedência o que uma pessoa fará em um dado caso. Somente quando uma decisão é tomada Deus adapta sua própria ação a ela. As causas livres, portanto, funcionam em completa independência em paralelo e fora de Deus. A relação entre Deus e o mundo é como a que existe entre um engenheiro mecânico e uma máquina. Depois de montá-la e dar-lhe partida, ele a abandona aos seus próprios dispositivos e só intervém se algo tiver que ser reparado.[45] Os remonstrantes, semelhantemente, acreditavam que, na criação, as criaturas foram dotadas com poderes que as capacitavam a viver independentemente. A preservação, por isso, era um ato negativo de Deus, que implicava que ele não desejava destruir as essências, poderes e faculdades das coisas criadas, mas deixá-las ao seu próprio vigor no sentido de que seriam capazes de florescer e perseverar pelo poder com o qual foram dotadas na criação - pelo menos essa posição não era considerada incorreta. A esse respeito, a concorrência - definida como "certa

[40] Sobre os saduceus, veja E. Schürer, *History of the Jewish People,* II, 392ss.

[41] Veja p. 206 (N°. 200).

[42] M. T. Cícero, *On the Nature of the Gods,* III, 36.

[43] T. de Aquino, *Summa theol.,* I, 2, q. 9, art. 6 a 3, q. 79, 109; *idem, Summa contra gentiles,* III, 67-70, 162.

[44] Cf. Daalman, *Summa S. Thomae,* II, 286-314; *Theologia Wirceburgensi,* I, c. 2; P. Dens, *Theologia moralis et dogmatica,* 8 vols. (Dublin: Richard Coyne, 1832), I, 66ss.; M. Liberatore, *Institutiones philosophicae* (Roma, 1861), III, c. 4a, 1-2; M. 3. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* II, 22ss.; G. Jansen, *Prael. theol.,* II, 334.

[45] J. Volkel, *De vera religione libri quinque* (Racoviae, 1630), II, c. 7; J. Crell, *De Deo et ejus attributis,* c. 2-6; O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 496ss.

influência natural cm todas as coisas que emana da perfeição da natureza divina" - foi rejeitada. A idéia da predestinação do número de pessoas, de casamentos, do fim da vida, dos eleitos e dos perdidos foi contestada; o livre-arbítrio foi defendido; e toda "providência eficaz com respeito ao pecado" foi substituída por uma "permissão" ou "não-obstrução"[46] negativa. Embora o arminianismo tenha sido condenado em Dordrecht e expelido do domínio reformado, como tendência intelectual ele encontrou aceitação em toda parte e penetrou em todos os países e igrejas cristãs.

O período que começou no meio do século 17 foi marcado por um poderoso esforço para emancipar a natureza, o mundo, a humanidade, a ciência, e assim por diante, de Deus e torná-los autoconfiantes em relação a ele, ao Cristianismo, à igreja e à teologia. A esse respeito, o latitudinarismo, o deísmo, o racionalismo e o iluminismo estavam todos de acordo.[47] Este é o melhor de todos os mundos possíveis; dotada com intelecto e vontade, a humanidade é auto-suficiente; a lei natural, as forças da natureza, a religião natural e a moralidade natural, juntas, contêm uma reserva de energias com as quais Deus capacitou o mundo na criação e que agora são totalmente apropriadas para sua existência e desenvolvimento. Revelação, profecia, milagres, e graça são totalmente redundantes. O deísmo não nega a existência de Deus, a criação ou a providência. Pelo contrário, ele adorava se referir ao "Ser Supremo" e discorria detalhadamente sobre a providência. No entanto, não havia mais qualquer vitalidade nessa crença. O deísmo, em princípio, negava que Deus agia na criação de qualquer outra maneira senão com e por meio das leis e das forças da natureza. Portanto, ele era, desde o princípio, antisupranaturalista. A preservação era suficiente: um tipo de cooperação ou influxo operativo divino juntamente com todo ato de uma criatura era desnecessário.[48]

Em sua forma do século 18, esse deísmo, de fato, pertence ao passado. No entanto, substancialmente e tanto na teoria quanto na prática, ele ainda exerce influência em amplos círculos. Já que, especialmente no presente século [19], nosso conhecimento da natureza se expandiu grandemente e a estabilidade de suas leis foi reconhecida, muitas pessoas se inclinaram a separar a natureza em sua crueldade e em seu caráter imutável do governo de Deus; a deixá-la a descansar independentemente em si mesma e a restringir a providência de Deus ao campo da religião e da ética. Mas aqui, é claro, a providência não pode ser

[46] S. Episcopius, *Insl. theol.,* IV, seção 4; *idem, Apol. conf.; Conf. remonstr.,* in S. Episcopius, *Op. theol.;* P. van Limborch, *Theol. christ.,* II, 25ss.

[47] Sobre o deísmo, cf. G. V. Lechler, *Geschchite der englischen Deismus* (Tübingen, 1814); *idem,* "Deismus", *PRE*[2]; Trocltsch, "Deismus", *PRE*[3], IV, 532-59; B. Piinjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* (Brussels: Anastaltique Culture et Civilisation, 1880-1883), I, 209ss.; J. W. Hanne, *Die Idee der absoluten Personlichkeit,* 2ª. ed. (Hannover: C. Rumpler, 1865) II, 76ss.; T. Pesch, *Die grossen Weltràtsel,* 2ª. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1892), II, 534ss.; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer von God* (Utrecht: Kemink, 1870), 80ss.

[48] F. V. Reinhard, *Griindriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), §61; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §106.

entendida de maneira absoluta e encontra seu limite na liberdade humana.[49] Não é de surpreender que, com essa interpretação, a velha doutrina da concorrência não fosse mais aceita e fosse deixada de lado como supérflua ou incorreta.[50]

Sobre essas premissas, segue-se naturalmente aquilo que os modernistas "éticos"[51] fizeram em nosso país, isto é, justaposição e contraposição de poder natural e poder moral, como se fossem duas divindades no modo dos maniqueístas. Isso corre o risco de que o poder moral, assim como os índios americanos, diminua cada vez mais e finalmente seja completamente dominado por forças cegas irracionais.[52] Essa conseqüência é, provavelmente, a mais séria objeção ao deísmo. Separar Deus do mundo, o infinito do finito, e colocá-los dualisticamente lado a lado transforma-os em poderes competidores que estão continuamente em desacordo enquanto lutam pela soberania. Tudo o que é atribuído a Deus é tirado do mundo. Quanto mais a providência de Deus se expande, mais a criatura perde sua independência e liberdade, e, inversamente, a criatura só pode manter sua auto-atividade se rechaçar Deus e privá-lo de sua soberania. A paz entre os dois, portanto, só é possível com a condição de completa separação.

O deísmo é, essencialmente, irreligioso. Para o deísmo, a salvação da humanidade consiste não em comunhão com Deus, mas em separação dele. A mente do deísta está em paz com o afastamento de Deus, isto é, se ele puder ser um ateu prático. E porque percebe que nunca pode se libertar de Deus, ele é uma criatura medrosa, sempre temerosa de que será privada de uma parte de seu domínio. Por essa razão, sempre há gradações no deísmo. Os limites entre a atividade de Deus e a atividade do mundo sempre são traçados diferentemente. Há pelagianos plenos, meio pelagianos, três quartos pelagianos e assim por diante, dependendo de o mundo e a humanidade serem completamente ou em maior ou menor grau livres do controle de Deus. Em princípio, o deísmo é sempre o mesmo: ele desativa Deus, mas um deísta sempre irá, nesse caminho, mais adiante do que outro. O deísta é uma pessoa que, em sua curta vida, não encontrou tempo para se tornar ateu.[53] Ora, a área que o deísmo retira de sob o governo de Deus cai sob influência de outro poder, seja o destino ou o acaso.

---

[49] Cf. G. Kreibig, *Die Rätsel der göttlichen Vorsehung* (Berlim, 1886); W. Schmidt, *Die göttliche Vorsehung unddas Selbstleben der Welt* (1887); *idem, Christliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-1898), 1,216ss.; W. Beyschlag, *Zur Verständigimg über den christlichen Vorsehungsglauben* (Halle: Eugen Strien, 1888).

[50] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-1871), §54; J. Müller, *The Christian Doctrine ofSin,* trad. W. Urwick, 5ª. ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), I, 318; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Giitersloh: C. Bertelsmann, 1895), I, 255; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §§397ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* II, 210ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson c M. Evans, 2 vols. (Nova York; Scribner, Armstrong, 1874), §§59, 5, 7; cf. também F. Philippi, *Kirchliche Dogmatik,* 3ª. ed., II, 266; e J. Kõstlin, "Concursus Divinus", *PRE*\ IV, 262-67.

[51] Nota do organizador: a referência de Bavinck, aqui, é à escola mediadora de teologia holandesa conhecida como *Ethischen.* Veja H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 127 (N°. 39), 171 (N°. 53), 290-92 (N°. 83), 372 (N°. 102), 436 (N°. 115), 471-72 (N°. 123), 519-20 (N°. 135); *idem. De Theologie van Prof. Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: D. Donner, 1884).

[52] Veja H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 540 (N°. 142).

[53] H. P. G. Quack, "Port Royai par Saintc-Bcuvre", *Degids* 36 (dezembro dc 1872): 180.

Também a esse respeito o deísmo freqüentemente entra em conflito consigo mesmo. Especialmente hoje, quando todos estão tão profundamente convencidos da estabilidade da ordem natural, não há lugar nela para o acaso e o deísmo novamente volta ao antigo destino, enquanto o acaso é principalmente reservado para o campo dos interesses éticos e religiosos. Mas a doutrina do acaso não é melhor que a do destino. "Destino" poderia, em uma emergência, ainda ter um bom significado para a interpretação cristã do mundo e da vida, mas acaso *(.casus*) e casualidade *(fortuna)* são totalmente anticristãos. Algo é "fortuito" apenas aos olhos das pessoas, quando, nesse momento, ignoram sua causa. No entanto, nada é nem pode ser objetivamente "fortuito". Todas as coisas têm uma causa, e essa causa é basicamente um componente da todo-poderosa e totalmente sábia vontade de Deus.[54]

UMA TENTATIVA DE DEFINIÇÃO

[304] A providência de Deus, assim distinguida do conhecimento e do decreto de Deus e sustentada contra o panteísmo e o deísmo é - nas belas palavras do Catecismo de Hcidelberg - "a força poderosa e presente com que Deus, pela sua mão, sustenta e governa o céu, a terra e todas as criaturas [...] todas as coisas não nos sobrevêm por acaso, mas de sua mão paternal" (Dia do Senhor 10, P. e R., 27). Assim definida, a providência de Deus tem um alcance enorme. Ela realmente abrange toda a execução de todos os decretos que foram efetuados no mundo desde que este veio à existência na criação. Se o ato de criação for excluído da providência, ela é tão plena quanto o conhecimento livre de Deus *(scientia libera*) e os decretos de Deus, e é tudo o que existe e acontece no tempo. Ele se estende a tudo o que é tratado na dogmática depois da doutrina da criação e inclui tanto as obras da natureza quanto as da graça. Todas as obras de Deus *ad extra,* que são subseqüentes à criação, são obras de sua providência. No entanto, o *locus* da providência não discute essas obras, mas descreve, em geral, a natureza da relação que Deus mantém com o mundo criado, que é sempre a mesma, apesar das muitas obras diferentes que ele, em sua providência, realiza no mundo. Por essa razão, também não é desejável inserir nesse *locus* uma vasta variedade de tópicos, como milagres, oração, o fim da vida, a liberdade da vontade, pecado, teodicéia e assim por diante, pois, em parte, esses tópicos já foram discutidos no contexto da doutrina dos atributos e decretos de Deus, e, em parte, serão plenamente discutidos em seu próprio

[54] Cf. Agostinho, *Eighty-three Differenl Questions,* trad. D. L. Mosher, Fathers of the Church 70 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1982), q. 24; *idem, Against the Academics,* I, 1; *idem, Divine providence and lhe Problem ofEvil,* I, 2; *idem, City of God,* V, 3; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 22, art. 2; I, q. 103, art. 5; *Summa contra gentiles,* III, 72; J. Gerhard, *Loci theol.,* VI, 3; J. Calvino, *Instituías,* I.xvi.2, 9; D. Chamier, *Panstratiae catholicae* (Genebra: Rouer, 1626), II, 2,4ss.; F. Turrctin, *Institutes ofElenctic Theology,* III, q. 12; P. Mastricht, *Theologia,* III, 10, 30; J. Müller, *Sünde,* II, 34ss.; C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-1862), I, 518; J. Kirchner, *Über den 7.ufall* (Hallc: PfeíTcr, 1888); G. Rümelin, "Über den Zufall", *Deutsche Rundschau* (março de 1890): 353-64; R. Eisler, "Zufall", *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* 3 vols. (Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1910); F.. Dennert, *natuurwet, Toeval, Voorzienigheid* (Baam: Ilollandia, 1906).

lugar. A tarefa da teodicéia não está confinada somente ao *locus* da providência, mas se apóia em todo o campo da dogmática. Portanto, a doutrina da providência não inclui o material a ser examinado no *loci* a seguir, mas se limita à descrição da relação - uma relação que permanece a mesma em todas as várias obras - que Deus mantém com suas criaturas. Essa relação é expressa pelas palavras "preservação", "concorrência" e "governo", que sempre foram vistas como aspectos da providência. Seja o que for que Deus possa fazer na natureza e na graça, é sempre ele quem preserva todas as coisas, quem lhes dá poder pelo influxo de sua energia e quem as governa por sua sabedoria e onipotência. Preservação, concorrência e governo, portanto, não são partes ou segmentos nos quais a obra de providência é dividida e que, sendo material e temporalmente separados, sucedem um ao outro. Eles também diferem entre si no sentido de que a preservação se refere somente à existência das criaturas, a concorrência apenas às suas atividades e o governo exclusivamente à condução em direção ao objetivo final dessas criaturas. Mas eles estão sempre integralmente articulados, entrelaçam-se em todos os momentos. Desde o início, a preservação também é governo, governo é concorrência e concorrência é criação. A preservação nos diz que nada existe, nem uma só substância, e também nem um só poder, nenhuma atividade, nenhuma idéia, a menos que exista totalmente a partir de Deus, por meio dele e para ele. A concorrência torna conhecida a nós a mesma preservação como uma atividade que, em vez de suspender a existência das criaturas, acima de tudo a assegura e sustenta. O governo descreve os outros dois aspectos como guiando todas as coisas de tal modo que o objetivo final determinado por Deus seja alcançado. E sempre, do começo ao fim, a providência é um poder simples, todo-poderoso e onipotente.

Concebida como um poder e um ato de Deus, a providência está muito intimamente relacionada com a atividade de Deus na criação do mundo, embora seja essencialmente distinta dela. O panteísmo e o deísmo, ao tratar do problema apresentado aqui, tentam resolvê-lo negando ou a criação [panteísmo] ou a providência [deísmo]. Entretanto, o teísmo sustenta a ambas e tenta elucidar, por razões teóricas e práticas, a unidade e a distinção entre as duas. Sempre ser um teísta no pleno e verdadeiro sentido da palavra, isto é, ver o conselho e a mão de Deus em ação em todas as coisas e simultaneamente, aliás, por essa mesma razão, desenvolver todas as energias e dons disponíveis ao mais elevado nível de atividade - *essa* é a glória da fé cristã e o segredo da vida cristã.

A própria Escritura abre o caminho ao fazer essa abordagem. Por um lado, ela descreve a atividade da providência como uma atividade de criação (SI 104.30), de fazer viver (Ne 9.6), de falar (SI 33.9; 105.31, 34; 107.25; Jó 37.6), de enviar sua palavra e seu Espírito (SI 104.30; 107.25), de mandar (SI 147.15; Lm 3.37), de trabalhar (Jo 5.17), de sustentar (Hb 1.3), de desejar (Ap 4.11), de modo que todas as coisas, sem exceção, existem a partir de Deus, por meio dele e para ele (At 17.28; Rm 11.36; Cl 1.17). Deus nunca está ocioso. Ele nunca está passivamente presente, como mero espectador. Como potência divina ele

está sempre ativo na natureza e na graça. A providência, portanto, é um ato divino, não a concessão de uma permissão para existir, mas a causa para existir e agir de momento a momento. Se ela consistisse meramente em uma postura de não-destruição, não seria Deus que sustentaria todas as coisas, mas as coisas existiriam em si e por si mesmas, usando o poder concedido na criação. Essa é uma noção absurda. Uma criatura é, por definição, de si mesma, um ser completamente dependente: aquilo que não existe *de* si mesmo também não pode existir *por* si mesmo. Se Deus não fizer nada, nada existe e nada acontece. "O poder e a força do Criador, que governa e abrange tudo, faz que toda criatura subsista e, se esse poder deixasse de governar as criaturas, sua essência desapareceria e toda a natureza pereceria."[55] E, assim como a providência é um poder e um ato, assim também ela é um poder todo-poderoso e onipresente. Deus está imanentemente presente com seu ser em todas as criaturas. Sua providência se estende a todas as criaturas; todas as coisas existem nele. A Escritura afirma com a máxima certeza que nada, por mais insignificante que seja, fica fora da providência de Deus. Não apenas todas as coisas em geral (Ef 1.11; Cl 1.17; Hb 1.3), mas até mesmo os cabelos da cabeça de uma pessoa (Mt 10.30), pardais (Mt 10.29), as aves do céu (Mt 6.26), os lírios do campo (Mt 6.28), os filhos dos corvos (SI 147.9) - tudo é objeto de seu cuidado. De qualquer maneira, o que é pequeno ou grande para aquele que é só grandeza? No contexto do cosmos, aquilo que é pequeno é tão importante em seu ambiente quanto aquilo que é grande, tão indispensável e tão necessário e geralmente até mesmo de maior importância e de conseqüência mais séria.[56] Embora a providência possa ser distinguida como "geral" (SI 104; 148.1-13), "especial" (SI 139.15ss.; Jó 10.9-12; Mt 12.12; Lc 12.7) e "mais especial" (1Tm 4.10), como poder de Deus ela abrange toda criatura individualmente. Ainda que Habacuque (1.14) reclame que Deus, por meio de seus castigos, faz que as pessoas sejam como os peixes do mar que são apanhados em uma rede e como os répteis, que não têm quem os governe (i.e., para protegê-los de seus inimigos), ele não está dizendo que a providência de Deus não se estende a todas as suas criaturas. Em defesa do alcance limitado da providência de Deus, as pessoas recorrem com maior aparência de veracidade a 1 Coríntios 9.9 ("Acaso, é com bois que Deus se preocupa?"). No entanto, Paulo, que em toda parte entende a soberania de Deus como absoluta (At 17.28; Rm 11.36; Cl 1.17), de nenhum modo nega, aqui, que o interesse de Deus inclua também os bois. Ele apenas indica que essa declaração está incluída na lei por causa da humanidade, não por causa dos bois. Além disso, essa declaração a respeito dos bois está ali "por nós" (*<dV hêmas,* ICo 9.10; cf. Rm 4.23,24; 15.4 [ICo 10.6]; 2Tm 3.16), de forma que podemos aprender, com ela, que aquele que se afadiga no evangelho é digno de seu salário. Dessa maneira,

"Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* IV, 12; *idem, Confessions,* IV, 17; cf. T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 104, arts. 1-4; *idem, Summa contra gentiles,* III, 65ss.; J. Calvino, *Instituías,* I.xvi.4; M. Leydekker, *Fax veritatis* (1677), VIII, 2; J. Alsted, *Theol.,* 304.

"Cf. Calvino, citado por Paul Ilenry, *The Life and Tunes of John Calvin,* trad. Henry Stebbing, 2 vols. (Nova York: Robert Cárter & Brothers, 1853), I, 358.

a providência, como uma atividade de Deus, é tão grande, todo-poderosa e onipresente quanto a criação: é uma criação contínua ou continuada. As duas são um só ato e diferem apenas em estrutura.[57]

Quando os teólogos mais antigos usavam essa linguagem, não era intenção deles apagar a distinção que existe entre criação e providência, como Hodge, de sua parte, teme.[58] A Escritura, por outro lado, representa a providência como um descanso da obra de criação (Gn 2.2; Êx 20.11; 31.17) e também como um olhar (SI 14.2; 33.13) e observação (SI 33.15; 103.3), e tudo isso pressupõe a existência, a liberdade e a atividade própria da criatura. *Esses* dados escriturísticos também não podem ser negligenciados. Criação e providência não são idênticas. Se a providência significasse outra criação a cada momento, as criaturas também teriam de ser produzidas do nada a cada momento. Nesse caso, a continuidade, o encadeamento e a "ordem de causas" seriam totalmente perdidos e não haveria desenvolvimento nem história. Todos os seres criados, então, existiriam somente em aparência e seriam destituídos de toda independência, liberdade e responsabilidade. O próprio Deus seria a causa do pecado. Embora muitos teólogos chamassem a providência de "criação contínua", eles não queriam, com isso, apagar a diferença entre elas. Todos eles consideravam a providência simultaneamente como um ato de fazer que as criaturas persistam em sua existência e como uma forma de preservação que pressupõe a criação. Agostinho, por exemplo, escreve que Deus descansou no sétimo dia e não criou mais nenhuma espécie, e continua descrevendo a obra de providência em distinção à de criação como segue: "Deus move toda a sua criação por um poder oculto [...] Dessa forma, é Deus que desenvolve as gerações que havia estocado na criação, quando primeiro a fundou, e elas não seriam enviadas para seguir seu curso se aquele que fez as criaturas deixasse de exercer seu governo providente sobre elas".[59] Portanto, a providência pode, de vez em quando, ser chamada de criação, mas é sempre distinta da primeira e real criação pelo fato de ser uma "criação contínua".

Assim, as duas concordam que é o mesmo poder onipotente e onipresente de Deus que está em ação tanto na criação quanto na providência. O segundo ato não é inferior ao primeiro, já que poder, o poder divino, é necessário a ambos. Além disso, a criação e a providência, naturalmente, não são distintas no próprio Deus, pois nele, o Eterno, não há variação ou sombra de mudança. Ele não passou da não-criação para a criação, nem da criação para a preservação. Ele é invariavelmente o mesmo.[60] Criação e preservação, portanto, não são objetiva e materialmente distintas como atos de Deus no ser de Deus, mas apenas na

[57] Agostinho, *Literal Meaning ofGenesis,* IV, 15; *idem, Confessions,* IV, 12; *idem, City of God,* XII, 17; T. de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 104, art. 2; J. Quenstedt, *Theologia,* I, 351; Z. Ursino, *Commentary on the Heidelberg Cathechism,* Q. 27; c. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II, 183; II. Ieppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 190.

[58] Charles Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 577ss.

[59] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* V, 20.

[60] Veja pp. 439-440 (N°. 257).

razão. No entanto, isso não equivale a dizer que a distinção é arbitrária e só existe em nossa mente. Não. Essa distinção está muito definidamente fundamentada na revelação de Deus e deriva dela para o nosso pensamento. Há uma diferença entre criação e preservação, mas essa diferença não está no ser de Deus como tal, mas na relação que Deus assume em relação às suas criaturas. Aquilo que acontece às coisas como resultado da criação é uma coisa, aquilo que acontece com elas como resultado da preservação é outra. A relação em que as criaturas de Deus são colocadas diante dele por essas duas ações difere em cada caso. Essa diferença não pode ser indicada dizendo-se que a criação se dá "a partir do nada" e a preservação se refere àquilo que existe. Em vez disso, a criação chama à existência as coisas que não existem, coisas que não têm outra existência senão a das idéias e dos decretos no ser de Deus. Pela preservação, com o mesmo poder, Deus trata daquelas coisas que receberam uma existência distinta de seu ser e são só, e exclusivamente dele, por ele e para ele. A criação produz existência, enquanto a preservação é a perseverança na existência. A dificuldade para a mente manter a criação e a preservação sempre surge do fato de que, pela criação, as criaturas de Deus receberam sua própria existência, que é distinta do ser de Deus, e que essa existência nunca pode, nem por um momento, ser interpretada como uma existência em e por si mesma, independente de Deus.

Somos confrontados aqui com um mistério que ultrapassa em muito nosso entendimento e somos sempre inclinados a fazer menos do que justiça a uma ou a outra. É essa inclinação que está na base do panteísmo e do deísmo. Ambas as tendências partiram do mesmo erro e colocaram Deus e o mundo em oposição um ao outro como duas entidades em competição. O primeiro sacrifica o mundo a Deus, a criação à providência, e crê que a existência de Deus só pode ser uma existência divinamente infinita se negar a existência do mundo, dissolve-o em mera aparência e permite que ele seja engolido pela existência divina. O segundo sacrifica Deus ao mundo, a providência à criação, e crê que as criaturas só conseguem seu direito na medida em que se tornam menos dependentes de Deus e se distanciam de Deus. O cristão, porém, confessa que o mundo e toda criatura presente nele receberam sua própria existência, mas crescem em realidade, liberdade e autenticidade na medida em que são mais dependentes de Deus e existem, de momento a momento, de, por meio de Deus e para ele. Uma criatura é mais perfeita na medida em que Deus habita mais plenamente nela e a permeia com seu ser. Nesse sentido, a preservação é ainda maior que a criação, pois esta só começou o princípio da existência, mas a primeira é a progressiva e sempre crescente autocomunicação de Deus às suas criaturas. A providência é "a expressão progressiva de sua perfeição divina no universo, e nele, a realização progressiva do ideal arquetípico de sabedoria e amor perfeitos".[61]

[61] S. Harris, *God the Creator and Lord of All* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897), I, 532.

CONCORRÊNCIA: CAUSAS SECUNDÁRIAS.

[305] Com isso, agora indicamos o modo pelo qual Deus exerce seu governo providencial no mundo - que, em tempos anteriores, foi expresso pela doutrina da concorrência. Ele é tão diversificado quanto a diversidade com a qual Deus distinguiu suas criaturas no momento da criação. A variedade exibida no modo do governo de Deus é tão grande quanto a que é exibida na criação.[62] Poe meio da criação, Deus chamou à existência um mundo que simultaneamente merece ser chamado de "cosmos" (*kosmos*) e um "século" (*aiõn*) e que, tanto no espaço quanto no tempo, é "o mais brilhante espelho da glória de Deus".[63] A providência serve para pegar o mundo desde seu início e levá-lo ao seu objetivo final. Ela entra em ação imediatamente após a criação e produz o desenvolvimento de tudo aquilo que foi dado na criação. A criação, inversamente, foi concentrada na providência. A criação conferiu às criaturas o tipo de existência que pode ser levado ao desenvolvimento na providência. O mundo não foi criado em um estado de potência pura, um caos ou uma nuvem nebulosa, mas como um cosmos ordenado, e os seres humanos foram colocados nele não como crianças desamparadas, mas como homem adulto e mulher adulta. O desenvolvimento só podia se originar desse mundo feito pronto, e foi assim que a criação presenteou a providência. Além disso, o mundo era um todo harmonioso, no qual a unidade estava unida à mais maravilhosa diversidade. Toda criatura recebeu uma natureza própria e, com essa natureza, uma existência, uma vida e uma lei próprias. Assim como a lei moral era inata ao coração de Adão como a regra para sua vida, assim também todas as criaturas levavam em sua própria natureza os princípios e as leis para seu próprio desenvolvimento.

Todas as coisas foram criadas pela palavra. Todas as coisas são baseadas *no* pensamento. Toda a criação é um sistema fundamentado nas ordenanças de Deus (Gn 1.26, 28; 8.22; SI 104.5, 9; 119.90, 91; Ec 1.10; Jó 38.10ss.; Jr 5.24; 31.25ss.; 33.20,25). A todas as criaturas Deus conferiu uma ordem, uma lei que elas não violam (SI 148.6).[64] Em todas as suas partes, a criação está arraigada no conselho de Deus, um projeto que se desenvolve nas coisas grandes e pequenas. Tudo isso vem do Senhor dos Exércitos. Ele é maravilhoso em conselho e excelente em sabedoria (Is 28.23, 29).

É assim que a Escritura nos ensina a entender o mundo e é assim também que a teologia cristã o entende. Agostinho disse que "sementes ocultas" *{semina occulta),* "princípios originais" (*originales regulaé)* e "razões seminais" (*.seminariae raíiones)* foram implantados nas criaturas, estão escondidos no ventre secreto da natureza e, assim, são os princípios de todo desenvolvimento. "Tudo aquilo que, pelo nascimento, torna-se visível aos nossos olhos recebe os princípios de seu desenvolvimento de sementes ocultas, e se desenvolvem até o tamanho apropriado a elas, e também a distinguibilidade de suas formas como

[62] J. Alsted, *Theol.,* 315; "Sicut creationis magna est varietas, ita et gubernationis".
[63] Veja pp. 446-450 (N°. 259).
[64] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 336 (N°. 93).

se fossem as causas originais."[65] O mundo, portanto, é grávido das causas do seres. "Assim como as mães são grávidas de uma geração futura, assim também o mundo é grávido das causas germinais, que são criadas pela essência divina, na qual nada nasce ou morre, começa a ser ou deixa de ser."[66]

O mundo é uma árvore de coisas *(arbor rerum)* que produz ramos, flores e frutos.[67] Deus de tal modo preserva as coisas e de tal modo age nelas que elas mesmas trabalham juntamente com ele como causas secundárias. Isso não significa que devemos parar aqui. Pelo contrário, devemos sempre ascender à causa de toda essência e movimento, e essa causa é somente a vontade de Deus. "A 'natureza' de toda coisa particular criada é precisamente aquilo que o Supremo Criador da coisa quis que ela fosse."[68] Nesse sentido, a providência não é apenas um ato positivo, mas também um ato imediato de Deus. Sua vontade, seu poder, seu ser estão imediatamente presentes em toda criatura e em todo evento. Todas as coisas existem e vivem juntas nele (At 17.28; Cl 1.17; Hb 1.3). Assim como criou o mundo por si mesmo, assim também ele o preserva e governa por si mesmo. Embora Deus trabalhe por meio de causas secundárias, isso não deve ser interpretado ao modo do deísmo, significando que elas ficam entre Deus e os efeitos com suas conseqüências e os separe dele. "A provisão imediata de Deus sobre tudo se estende ao modelo da ordem."[69]

Por essa razão, um milagre não é uma violação da lei natural nem uma intervenção na ordem natural. Da parte de Deus, ele é um ato que tem Deus como sua causa imediata e direta não mais do que qualquer evento ordinário, e, no conselho de Deus e no plano do mundo, ocupa um lugar tão igualmente bem ordenado e harmonioso quanto qualquer fenômeno natural. Nos milagres, Deus apenas coloca cm ação uma força especial que, assim como qualquer outra força, opera de acordo com sua própria natureza e, portanto, também tem um resultado próprio.[70]

Mas, na criação, Deus estabeleceu suas leis nas coisas formando uma ordem pela qual as próprias coisas são interligadas. Deus não é dependente das causas, mas as coisas dependem umas das outras. Essa interligação é de muitos tipos. Embora, em geral, ela possa ser chamada "causal", a palavra "causal" nesse sentido não deve ser igualada a "mecânica", como o materialismo faz. Uma conexão mecânica é apenas um modo pelo qual uma variedade de coisas no mundo se relaciona com outra. Assim como as criaturas receberam uma natureza própria na criação e diferem entre si, assim também há diferença nas leis de acordo com sua função e com a relação que elas mantêm umas com as outras.

---

[65] Agostinho, *The Trinity,* III, 7; *idem, Literal Meaning of Genesis,* IV, 33.

[66] Agostinho, *The Trinity,* III, 9.

[67] Agostinho, *Literal Meaning of Genesis,* VIII, 9.

[68] Agostinho, *City of God,* XXI, 8; *idem, The Trinity,* III, 9.

[69] T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 22, art. 3; I, q. 103, art. 6; I, q. 103, art. 2; *Summa contra gentiles,* III, 76ss.

[70] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 188-89 (N°. 56); P. Mczger, *Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens* (Basiléia: Helbing & Lichterbahn, 1904), 20ss.

Essas leis e relações diferem em toda esfera: a física e a psicológica, a intelectual e a ética; a família e a sociedade, a ciência e a arte, os reinos da terra e o reino do céu. É a providência de Deus que, engrenando-se com a criação, sustenta e traz ao pleno desenvolvimento todas essas naturezas, forças e ordenanças distintas. Na providência, Deus respeita e desenvolve - e não anula - as coisas que chamou à existência na criação. "Não é próprio da providência divina corromper a natureza das coisas, mas preservar [essa natureza]."[71] Assim, portanto, Deus preserva e governa todas as criaturas de acordo com sua natureza, os anjos de uma forma, os seres humanos de outra e, ainda de outra forma, os animais c as plantas. Mas como Deus, em sua providência, sustenta as coisas em sua mútua relação e faz que as criaturas sejam subservientes à existência e à vida umas das outras, essa providência pode ser chamada de mediada. "Deus imediatamente provê para todas as coisas como é próprio a cada modelo da ordem, mas, como é próprio à execução da ordem, ele, de fato, provê através de meios."[72] Dessa maneira ele criou todos os anjos simultaneamente, mas deixou os seres humanos descenderem de um sangue. Assim ele preserva algumas criaturas individualmente e outras como espécies e famílias. Em cada caso, então, ele emprega todos os tipos de criatura como meios em suas mãos para cumprir seu conselho e alcançar seu objetivo.

A teologia cristã não negou essas coisas. Pelo contrário, seguindo o exemplo da Escritura, ela sempre sustentou enfaticamente a ordem natural e as conexões causais dos fenômenos. Não é verdade que o Cristianismo, com seu naturalismo, foi hostil à ordem natural e tornou a ciência impossível, como Draper, por exemplo, e outros têm tentado demonstrar.[73] Muito mais em harmonia com os fatos está a opinião de DuBois-Reymond quando escreveu: "A moderna ciência natural, por mais paradoxal que possa parecer, deve sua origem ao Cristianismo".[74] De qualquer modo, o Cristianismo tornou a ciência - especificamente a ciência natural - possível e preparou o fundamento para ela. Quanto mais os fenômenos naturais são deificados - como no politeísmo - e vistos como as imagens visíveis e portadores da divindade, mais a pesquisa científica se torna impossível, pois se transforma cm uma forma de profanação que incomoda o mistério da Divindade. Mas o Cristianismo distinguiu Deus e o mundo e, com sua confissão de Deus como o Criador de todas as coisas, separou Deus da natureza e o colocou acima dela. O estudo da natureza, portanto, não é mais uma violação da Divindade. Ao mesmo tempo e por esse mesmo fato, ele libertou os seres humanos e lhes deu *status* independente diante da natureza, como é clara-

[71] T. de Aquino, *Summa theol.,* II, 1, q. 10, art. 4.

[72] T. dc Aquino, *Summa theol.,* I, q. 22, art. 3.

[73] J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (Nova York: D. Appleton, 1897).

[74] E. H. DuBois-Reymond, *Culturgeschichte und Naturwissenschaft* (Leipzig: Veit, 1878), 28; cf. também F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1882), 129ss. (8ª. ed. Leipzig: Baedekker, 1908); H. Martensen-Larsen, *Die Natwwissenschaft in ihrem Schuldverháltnis zum Christentum* (Berlim: Reuther & Reichard, 1897); E. Dennert, in W. H. Nicuwhuís, *Twee Vragen des Tijds* (Kampcn: Kok, 1907), 9-52; *idem. De Verdiensten der Katholieke Kerke ten opzichte der Natuurwet,* prefácio de F. Hendrichs (Amsterdã, 1906).

mente demonstrado pela esplêndida interpretação da natureza que encontramos nos salmistas e nos profetas, em Jesus e nos apóstolos. Para o crente, a natureza não é mais um objeto de adoração e de temor.[75] Embora, diante de Deus, ele se curve em profunda humildade e total dependência, em relação à terra ele tem o chamado para exercer domínio sobre ela e sujeitar todas as coisas (Gn 1.26). A dependência de Deus é algo muito diferente de viver conforme a natureza e adaptar-se às circunstâncias. Muitos escritores argumentam de modo a atribuir todas as coisas e eventos à vontade de Deus e considerar a resistência não permissível ou de limitar a providência de Deus e colocar muitas coisas nas mãos dos seres humanos.[76]

A Escritura, porém, nos adverte tanto contra o antinomismo quanto contra esse pelagianismo. Ela corta pela raiz toda falsa resignação fatalista, por um lado, e toda autoconfiança presunçosa, por outro. Prostrar-se diante dos poderes da natureza é algo muito diferente da submissão infantil a Deus, e exercer domínio sobre a terra é uma questão de servir a Deus. O capitão que foi para sua cabine orar e ler a Bíblia durante uma tempestade se submeteu ao poder dos elementos, não a Deus.[77] Há muito mais piedade real no comentário de Cromwell: "Confie em Deus e mantenha sua pólvora seca". É, além disso, a confissão de Deus como Criador do céu e da terra que, imediatamente, traz consigo a verdade absoluta e nunca contraditória, a harmonia e a beleza do conselho de Deus, e, portanto, a unidade do plano cósmico e da ordem de toda a natureza. "Se, de uma forma livre e maravilhosa, com base no pleno alcance da natureza, atribui-se a Deus também um modo unificado de agir, então a relação das coisas em termos de causa e efeito não só se torna concebível, mas até mesmo uma conseqüência necessária da suposição."[78] A própria Escritura nos mostra esse reconhecimento de uma ordem natural, de uma ampla variedade de ordenanças e leis para as coisas criadas. O milagre, portanto, está tão longe de fazer uma invasão sobre essa ordem natural que, em vez disso, a pressupõe e confirma. Em todos os tempos, a igreja e a teologia cristãs generosamente reconheceram essa ordem de coisas. Agostinho repetidamente recorreu à declaração de Sabedoria 11.20: "Organizastes todas as coisas por medida, peso e número". Pelo menos no período primitivo elas se opuseram energicamente à superstição apavorante que alcançou o ápice no 3º. e 4º. séculos e lutaram especialmente contra a astrologia.[79] A controvérsia que geralmente surgia não era um conflito

[75] "Os judeus encararam o mundo e a natureza com autoconsciência soberana - sem temor do mundo - mas também com uma noção de máxima responsabilidade. Como representante de Deus, a humanidade exerce domínio sobre o mundo, mas apenas como tal. Os seres humanos não podem seguir seus impulsos arbitrários, mas apenas a vontade de Deus. O paganismo, ao contrário, alterna entre o abuso presunçoso do mundo e o temor infantil diante de seus poderes" (R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichie* [Freiburg: J. C. B, Mohr, 1893], 453).

[76] *E.g.,* W. Beyschlag, *Vorstehungsglauben,* 24ss.

[77] S. Harris, *God the Creator and Lord of ali,* I, 545.

[78] R A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* 130.

[79] Agostinho, *City of God,* V, 1-8; T. de Aquino, *Summa contra gentiles,* III, 84ss.; J. Calvino, "A Warning against Judiciaiy Astrology and Other Prevalent Curiosities", trad. Mary Potter, *Calvin Theological Journal* 18 (1983): 157-89 *(CR, XXXV,* 509-44); F. Turretin *Institutes of Elenctic Theology,* VI, q. 2; B. de Moor, *Comm. in*

entre Cristianismo e ciência natural: os alinhamentos eram muito diferentes. Geralmente, era uma batalha entre uma cosmovisão antiga e uma recente, crentes cristãos de ambos os lados.[80]

Essa interpretação fundamentalmente correta da natureza, que a teologia cristã defendeu, em nenhum lugar está mais claramente em evidência do que na doutrina da "concorrência" e das "causas secundárias". Nem no panteísmo nem no deísmo essa doutrina pode ser reconhecida. No primeiro não há mais *causas* e, no segundo, não há causas *secundárias.* No panteísmo as causas secundárias, isto é, as causas imediatas das coisas dentro do círculo das coisas criadas, são identificadas com a causa primária, que é Deus. Entre as duas não há distinção de substância e efeito. Material e formalmente, Deus é o sujeito de tudo o que acontece, e, portanto, também do pecado. Na melhor das hipóteses, as chamadas causas secundárias são oportunidades e instrumentos passivos para o trabalho de Deus. Enquanto essa teoria apenas esporadicamente vinha à superfície em tempos antigos, na filosofia mais moderna de Descartes ela ganhou predominância e, assim, levou ao idealismo de Berkeley e Malebranche e ao panteísmo de Spinoza, Hegel, Schleiermacher, Strauss e outros. Dessa maneira, Malebranche, por exemplo, pressupõe que "há apenas uma causa verdadeira porque há apenas um Deus verdadeiro; que a natureza ou poder de cada coisa é nada menos que a vontade de Deus; que todas as causas naturais não são causas *verdadeiras,* mas apenas causas *ocasionais*". A verdadeira causa só pode estar em Deus porque somente ele pode criar c ele não pode comunicar esse poder a uma criatura. Se as criaturas pudessem ser a verdadeira causa de movimentos e fenômenos, elas seriam deuses. Mas "todas essas insignificantes divindades pagãs e todas essas causas particulares dos filósofos são meramente quimeras que as mentes ímpias tentam estabelecer para minar a adoração ao verdadeiro Deus".[81] Portanto, há apenas fenômenos, representações, e a única realidade, poder e substância por trás desses fenômenos é a do próprio Deus.[82]

Inversamente, no deísmo, as causas secundárias são separadas da causa primária e se tornam independentes. A causa primária é totalmente restrita à criação, a comunicação da possibilidade *(posse) é* totalmente excluída no caso da "vontade" *(yelle)* e do fazer *(facere),* como no pelagianismo original, ou as duas causas são concebidas como causas associadas que trabalham ao lado e umas com as outras, como dois cavalos puxando uma carroça, muito embora talvez um seja muito mais forte que o outro, como no semipelagianismo e no sinergismo. Nessa perspectiva, a criatura se torna o criador de seus próprios atos. A Escritura, porém, nos diz tanto que Deus realiza todas as coisas de modo

Marckii Comp., H, 435; C. Vitringa, *Doar. christ.,* II, 180, *etc.;* cf. também A. von Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* frad. James Moffatt, 2 vols. (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1904), I, 152-80.

[80]Cf. pp. 493-94 (N°. 271).

[81]N. Malebranche, *The Search after Truth: Elucidations of the Search after Truth* (Columbus: Ohio State University Press, 1980), 448,451.

[82]Cf. J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt.* 2ª. ed., 2 vols. (Münster: Theissing, 1878), II, 336-47; C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 592.

que a criatura é apenas um instrumento em suas mãos (Is 44.24; SI 29.3; 65.10; 147.15ss.; Mt 5.45; At 17.25; *etc.) quanto* que a providência é distinta da criação e pressupõe a existência e a auto-atividade das criaturas (Gn 1.11, 20, 22, 24, 28; *etc.).* De acordo com esse testemunho, a teologia cristã ensina que as causas secundárias são estritamente subordinadas a Deus como a causa primária e, nessa subordinação, continuam sendo causas verdadeiras. O teólogo excêntrico, de fato, divergia dessa posição, como, por exemplo, o nominalista Biel nos tempos medievais e Zwínglio no tempo da Refonna, que criam que as causas secundárias recebiam esse nome por engano e preferiam chamá-las de instrumentos.[83]

O ensino constante da igreja cristã, porém, é que as duas causas, embora sejam totalmente dependentes da causa primária, são, ao mesmo tempo, causas essenciais e verdadeiras. Com seu poder todo-poderoso, Deus torna possível toda causa secundária e está presente nela com seu ser em seu início, progresso e fim. É ele que a estabelece e a coloca em ação (*praecursus)* e que também se une a ela em seu trabalho e a leva a seu efeito («*concursus*). Ele é quem efetua em nós "tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade" (Fp 2.13). Mas essa atividade energizante da causa primária nas causas secundárias é tão divinamente grande que precisamente por meio dela ele incita essas causas secundárias à sua atividade própria. "A providência de Deus não elimina, mas estabelece a causa secundária."[84] A concorrência é precisamente a razão para a auto-atividade das causas secundárias e essas causas, sustentadas do início ao fim pelo poder de Deus, trabalham com uma força que é apropriada e natural para elas. Tampouco, efetivamente, a atividade de Deus anula a atividade da criatura e esta é mais vigorosa na medida em que a primeira se revela mais rica e plenamente. Portanto, a causa primária e a causa secundária permanecem distintas. A primeira não destrói a segunda, mas, pelo contrário, confere realidade a ela, e a segunda existe somente como resultado da primeira. As causas secundárias tampouco são meramente instrumentos, órgãos, bonecos inanimados, mas são causas genuínas, com uma natureza, vitalidade, espontaneidade e modo de ação próprios. "Satanás e os malfeitores não são de modo tão efetivo instrumentos de Deus que também não ajam em seu próprio nome. Não devemos supor que Deus aja em um homem iníquo como se ele fosse uma pedra ou um pedaço de madeira, mas usa-o como uma criatura pensante, conforme a qualidade de sua natureza, que o próprio Deus lhe deu. Desse modo, quando dizemos que Deus age nos malfeitores, isso não os impede de agir também em seu próprio nome."[85]

---

[83] U. Zwínglio, *On the Providence and Other Essays,* IV, 95ss.; cf. o teólogo norte-americano Emmons, in A. H. Strong, *Systemaiic Theology,* 2ª. ed. (Nova York: A. C. Annstrong, 1890), 205; C. Hodge, *Systematic Theo/ogy,* I, 594; H. B. Smith, *System of Christian Theolog)',* 103.

[84] J. Wollebius, in H. Heppe, *Reformed Dogmatics,* rev. e org. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: Allcn & Unwin, 2950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978), 258.

[85] J. Calvino, *Treatises against lhe Anabaptists and Libertines,* trad. B. W. Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), 245.

Em relação a Deus, as causas secundárias podem ser comparadas a instrumentos (Is 10.15; 13.5; Jr 50.25; At 9.15; Rm 9.20-23); em relação a seus efeitos e produtos, são causas no verdadeiro sentido. Precisamente porque a causa primária e a secundária não estão e não funcionam dualisticamente em trilhos separados, mas a primeira trabalha por meio da segunda, o efeito que procede das duas é um só. Não há divisão de trabalho entre Deus e sua criatura, mas o mesmo efeito é totalmente o efeito da causa primária e também o efeito da causa próxima. O produto também é, no mesmo sentido, totalmente o produto da causa primária e da causa secundária. No entanto, como a causa primária e a causa secundária não são idênticas e diferem essencialmente, o efeito e o produto são, *na realidade,* totalmente o efeito e o produto das duas causas, sem dúvida, mas *formalmente* são apenas o efeito e o produto da causa secundária. A madeira queima e é Deus quem a faz queimar, embora o processo de combustão não possa ser formalmente atribuído a Deus, mas deva ser atribuído à madeira como sujeito. Os seres humanos falam, agem e crêem, e é Deus quem fornece ao pecador toda a vitalidade e força que ele necessita para a comissão de um pecado. No entanto, o sujeito e autor do pecado não é Deus, mas o ser humano. Desse modo, a Escritura traça as linhas dentro das quais a conciliação da soberania de Deus com a liberdade humana deve ser buscada.

A PROVIDÊNCIA COMO GOVERNO

[306] Implicitamente incluído na providência como preservação e concorrência está o governo divino. Aquele que preserva as coisas de tal modo que não somente, por sua vontade e ser, sustenta os seres existentes, mas também até mesmo seus poderes e efeitos, é absolutamente soberano: um verdadeiro rei. O governo, portanto, não é um novo elemento acrescentado à preservação e à concorrência. Em vez disso, ele é como cada uma delas, toda a providência de Deus, apenas agora examinada pela perspectiva do objetivo final em direção ao qual Deus, por meio de sua providência, está guiando todo o mundo criado. É um pensamento bonito e evocativo a forma como a Escritura repetidamente chama Deus de "rei" e descreve sua providência como um tipo de governo. Há muitas pessoas em nossa época que rejeitam toda idéia de soberania na família, no Estado e na sociedade e não querem se envolver com qualquer outra idéia, a não ser a democracia e a anarquia. Sob a influência dessa posição, há também aqueles que, na teologia, acham que a idéia de Deus com o rei é uma reminiscência do Antigo Testamento e antiquada, e que, na melhor das hipóteses, ainda querem falar de Deus como Pai. Entretanto, essa opinião é superficial e falsa. Em primeiro lugar, o nome "Pai" para Deus não é limitado ao Novo Testamento, mas também é usado no Antigo Testamento até mesmo entre os gentios. O Novo Testamento pode ter uma compreensão mais rica e mais profunda disso, mas não foi o primeiro a atribuir esse nome a Deus.[86] Inversamente, o nome

[86] Veja p. 157 (N°. 191).

"rei" é não apenas usado repetidamente para designar o ser divino no Antigo Testamento, mas também no Novo (Mt 6.10, 13 [KJV]; 1Tm 1.17; 6.15; Ap 19.6; *etc.).* E, em segundo lugar, o nome "rei" não é menos adequado para Deus que o nome Pai. Toda *patria* (lit. "paternidade") no céu e sobre a terra deriva seu nome daquele que é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (Ef 3.15). Todas as relações que existem entre as criaturas, entre superiores e inferiores, são analogias daquela relação original que Deus mantém com as obras de suas mãos. Aquilo que um pai é para sua família, o que um educador é para o jovem, o que um comandante é para o exército, o que um rei é para seu povo - tudo isso e muito mais Deus é de maneira totalmente original para suas criaturas. Não apenas um, mas todos os seus atributos encontram expressão no mundo e, portanto, precisam ser honrados por nós. Ora, o "reinado" também é uma gloriosa instituição divina. Ele não somente confere a um povo uma unidade simbolizada em uma pessoa, mas, como um reinado hereditário, também assume o caráter de originalidade, superioridade, independência e constância. Em tudo isso está uma bela imagem - embora fraca - do reinado de Deus.

Toda soberania sobre a terra é derivativa, temporária e derivada, e, no caso de abuso, mais uma maldição do que uma bênção. Mas Deus é rei no sentido absoluto e verdadeiro. O governo do universo não é democrático, nem aristocrático, nem republicano, nem constitucional, mas monárquico. A Deus pertencem os poderes legislativo, judiciário e executivo, sem divisão. Ele é o Rei dos reis e Senhor dos senhores (1Tm 6.15; Ap 19.6). Seu reino é todo o universo. Seus são os céus e a terra (Êx 19.5; SI 8.1; 103.19; 148.13). Ele possui todas as nações (SI 22.28; 47.8,9; 96.10; Jr 10.7; Ml 1.14) e é supremo sobre toda a terra (SI 47.2, 7; 83.18; 97.9). Ele é rei para sempre (SI 29.10; 1Tm 1.17). Nenhuma oposição tem chance contra ele (SI 93.3,4). Seu reino certamente virá (Mt 6.10; ICo 15.24; Ap 12.10); sua glória será revelada e seu nome será temido do nascer do sol até o poente (Is 40.5; 59.19); ele será rei sobre toda a terra (Zc 14.9). Além disso, nesse governo Deus trata cada coisa de acordo com sua espécie. "Deus governa todas as coisas conforme a sua natureza."[87] Conseqüentemente, esse governo de Deus é variadamente representado na Escritura e descrito com vários nomes. Por intermédio de seu governo ele sustenta o mundo e o firma de modo que não será movido (SI 93.1); ele dispõe a luz e as trevas (SI 104.19,20), ordena a chuva e a retém (Gn 7.4; 8.2; Jó 26.8; 38.22ss.), dá a neve e espalha a geada (SI 147.16), repreende e silencia o mar (Na 1.4; SI 65.7; 107.29), envia maldições e destruição (Dt 28.15ss.). Todas as coisas cumprem as suas ordens (SI 148.8). Com poder e majestade igualmente soberanos ele governa o mundo das criaturas racionais. Ele governa entre os gentios e possui todas as nações (SI 22.28; 82.8); ele considera todas as nações como um vácuo e menos do que nada (Is 40.17), lida com os habitantes da terra de acordo com sua vontade (Dn 4.35) e dirige o coração e os pensamentos de todos (Pv 21.1).

[87] J. Alsted, *Theol.,* 301.

Esse governo de Deus sobre suas criaturas racionais se estende não somente às coisas boas, das quais ele é o Doador, na natureza e na graça (Tg 1.17); não somente aos beneficiários de seu favor, a quem ele escolhe, preserva, zela e conduz à salvação eterna, mas também ao mal e àqueles que amam o mal e o praticam. Admito que Deus odeia o pecado com todo o seu ser, como toda a Escritura testifica (Dt 32.4; SI 5.4-6; Jó 34.10; 1Jo 5; *etc.),* e, pela proibição do pecado na lei e na consciência humana e também por seus juízos, o governo de Deus dá testemunho inegável dessa aversão. Ao mesmo tempo, toda a Escritura também ensina que o pecado, do início ao fim, está sujeito ao governo de Deus.[88] Em seu início, Deus às vezes age para freá-lo (Gn 20.6; 31.7), destrói o conselho dos ímpios (SI 33.10), dá força para resistir à tentação (ICo 10.13) e sempre se opõe ao pecado e inibe o pecador por meio do temor e do tremor de sua consciência.

No entanto, essa prevenção *(impeditio)* não é a única forma pela qual Deus governa o pecado. Muitas vezes ele permite que ele aconteça e não o impede. Ele deu aos israelitas um coração duro e deixou que eles seguissem seus próprios conselhos (SI 81.12), permitiu que as nações seguissem seu próprio caminho (At 14.16; 17.30), entregou as pessoas aos seus próprios desejos (Rm 1.24, 26, 28). Semelhantemente, pode-se dizer que Deus permitiu a queda de Adão, o assassinato de Abel, a iniqüidade das pessoas antes do dilúvio (Gn 6.3), a venda de José (Gn 37), a condenação de Jesus e assim por diante. No entanto, essa permissão *(permissio)* é tão pouco negativa por natureza que, desde os seus primórdios, o pecado está sujeito ao poder e à soberania do governo dc Deus. Ele cria e arranja as oportunidades e ocasiões de pecado para provar os seres humanos, e, por meio disso, fortalecê-los e confirmá-los ou puni-los e endurecê-los (Gn 27; 2Cr 32.21; Jó 1; Mt 4.1; 6.13; ICo 10.13). Embora, inicialmente, um dado pecado parecesse ser nada mais do que um ato arbitrário dos seres humanos, mais tarde se verifica que ele aconteceu de acordo com o conselho de Deus (Gn 45.8; 2Cr 11.4; Lc 24.26; At 2.23; 3.17, 18; 4.28). Às vezes materialmente - conquanto não formal e subjetivamente - ele é até mesmo atribuído a Deus nesse princípio. Deus é o oleiro e os seres humanos são o barro (Jr 18.5ss.; Lm 3.38; Is 45.7, 9; 64.7; Am 3.6). Ele endureceu e cegou certas pessoas (Êx 4.21; 7.3; 9.12; 10.20, 27; 11.10; 14.4; Dt 2.30; Js 11.20; Is 6.10; 63.17; Mt 13.13; Mc 4.12; Lc 8.10; Jo 12.40; At 28.26; Rm 9.18; 11.8); ele mudou o coração das pessoas para que elas se tornassem detestáveis e desobedientes (ISm 2.25; 1Rs 12.15; 2Cr 25.20; SI 105.24, 25; Ez 14.9). Deus envia um espírito mau ou um espírito de mentira (Jz 9.23; ISm 16.14; 1Rs 22.23; 2Cr 18.22). Usando Satanás, ele incitou Davi a fazer o censo (2Sm 24.1; 1Cr 21.1), incentivou Simei a amaldiçoar Davi (2Sm 16.10), entregou as pessoas aos seus pecados, permitiu que elas enchessem a medida de sua iniqüidade (Gn 15.16; Rm 1.24), enviou um forte espírito de engano (2Ts

[88]C. Clemen, *Die chrisíliche Lehre von der Sünde* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), I, 123-51.

2.11) e enviou Cristo para a queda e para o levantamento de muitos (Lc 2.34; Jo 3.19; 9.39; 2Co 2.16; IPe 2.8; efc.).[89]

Não apenas no princípio, mas também em sua continuação, Deus mantém o pecado sob seu controle onipotente. Repetidamente ele o refreia ou restringe, inibe sua força e lhe põe um freio por meio de seu juízo (Gn 7.11; Êx 15; Mt 24.22; 2Pe 2.9), mas também nos casos em que permite que ele continue, Deus o dirige (Pv 16.9; 21.1) e, quer perdoando-o ou punindo-o, ele o faz totalmente subserviente ao cumprimento de seu conselho, à glorificação de seu nome (Gn45.7, 8; 50.20; SI 51.4; Is 10.5-7; Jó 1.20-22; Pv 16.4; At 3.13; Rm 8.28; 11.36).

Assim como o pecado (um mal culpável), também o sofrimento (um mal punitivo) está sujeito ao domínio de Deus. Ele é o criador da luz e das trevas, do bem c do mal (Am 3.6; Is 45.7; Jó 2.10). A morte, que foi punição imposta por Deus e veio ao seu comando (Gn 2.17) e todos os desastres e adversidades, toda a tristeza e o sofrimento, todas as aflições e condenações são impostos à humanidade pela onipotente mão de Deus (Gn 3.14ss.; Dt 28.15ss; *etc.).* Já nos dias de Israel, as pessoas observavam a dissonância que existe nesta vida entre pecado e punição, santidade e bcm-aventurança (SI 73; Jó; Eclesiastes). A fé lutou contra esse problema assustador, mas também levantou sua cabeça em vitória sobre ele não porque tenha encontrado a solução para ele, mas porque continuou a se apegar ao poder real e ao amor paternal do Senhor. A prosperidade dos ímpios é uma mera ilusão e, de qualquer modo, é temporária, enquanto o justo, até mesmo em seu mais profundo sofrimento, ainda desfruta do amor e da graça de Deus (SI 73; Jó). O sofrimento do fiel está freqüentemente arraigado não em seu pecado pessoal, mas no pecado da humanidade, e tem seu objetivo na salvação da humanidade e na glória de Deus. O sofrimento serve não somente como retribuição (Rm 1.18, 27; 2.5, 6; 2Ts 1-2) mas também como prova c castigo (Dt 8.5; Jó 1.12; SI 118.5-18; Pv 3.12; Jr 10.24; 30.11; Hb 12.5ss.; Ap 3.19), como reforço e confirmação (SI 119.67, 71; Rm 5.3-5; Hb 12.10, 11; Tg 1.2-4), como testemunho da verdade (SI 44.24; At 5.41; Fp 1.29; 2Tm 4.6-8) e para a glória de Deus (Jo 9.2). Em Cristo, a justiça e a misericórdia se abraçam, o sofrimento é o caminho para a glória, a cruz aponta para a coroa e a madeira da cruz se transforma na árvore da vida.[90] O fim em direção ao qual todas as coisas estão sendo conduzidas pela providência de Deus é o estabelecimento de seu reino, a revelação de seus atributos, a glória de seu nome (Rm 11.32-36; ICo 15.18; Ap 11.15; 12.10; *etc).*

Dessa maneira consoladora a Escritura discute a providência de Deus. Uma quantidade imensa de mistérios ainda permanece, tanto na vida dos indivíduos quanto na história do mundo e da humanidade. Desse ponto em diante, a única preocupação da teologia sistemática é com os mistérios que a providência de

[89] Veja pp. 355-56 (N°. 233) e pp. 404-07 (N°. 246); e a literatura adicional sobre a atividade de Deus em relação aos atos pecaminosos dos seres humanos em C. Viiringa, *Doctr. c/irist.,* II, 196ss., 206ss.

[90] Mais adiante voltaremos ao problema do sofrimento no capítulo que trata da punição do pecado. Veja H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* III, N™. 335-42.

Deus tem colocado em nosso registro de causas pendentes com relação a pecado, liberdade, responsabilidade, punição, sofrimento, morte, graça, expiação, reconciliação, oração e assim por diante, e, portanto, não temos de discutir todos esses tópicos aqui.

Mas Deus deixa a luz de sua Palavra brilhar sobre todos esses enigmas e mistérios não para resolvê-los, mas para que "pela firmeza e pelo encorajamento da Escritura, tenhamos boa esperança" (Rm 15.4). A doutrina da providência não é um sistema filosófico, mas uma confissão de fé, a confissão de que, apesar das aparências, nem Satanás, nem o ser humano, nem qualquer outra criatura, mas somente Deus - mediante seu poder todo-poderoso e presente em toda parte - preserva e governa todas as coisas. Essa confissão pode nos salvar tanto de um otimismo superficial que nega os mistérios da vida quanto de um pessimismo arrogante que se desespera deste mundo e do destino humano. A providência de Deus abrange todas as coisas, não apenas as boas, mas também o pecado e o sofrimento, a tristeza e a morte. Se essas realidades fossem removidas da direção de Deus, então o que, no mundo, restaria para ele governar? A providência de Deus é manifesta não somente, nem primariamente, nos eventos extraordinários da vida e nos milagres, mas igualmente tanto na ordem estável da natureza quanto nas ocorrências ordinárias da vida diária. Como a fé seria empobrecida se visse a mão e o conselho de Deus de longe, em uns poucos eventos momentâneos, mas não os discernisse na própria vida e quinhão da pessoa?! Eles conduzem todas essas coisas ao seu destino final, não contra, mas em harmonia com sua natureza; não de modo independente, mas pelos meios regulares; que poder haveria em uma fé que recomenda a indiferença estóica ou a aquiescência fatalista como verdadeira piedade? Mas, assim como o poder todo-poderoso e sempre presente de Deus, ela nos faz gratos quando as coisas vão bem e pacientes quando as coisas vão mal, nos incentiva a descansar em submissão infantil na orientação do Senhor e, ao mesmo tempo, nos ergue de nossa inércia aos níveis mais elevados de atividade. Em todas as circunstâncias da vida, ela nos dá boa confiança em nosso Deus fiel e Pai que nos dará tudo de que precisamos para o corpo e para a alma e que transformará em bem toda adversidade que ele nos envia neste triste mundo, pois ele é capaz de fazer isso como Deus poderoso e deseja fazer isso como Pai fiel.[91]

[91] Nota do organizador: cf. Catecismo de Heidelberg, Dia do Senhor 9 e 10, P. & R. 26-28.

BIBLIOGRAFIA'

Esta bibliografia inclui os itens que Bavinck relacionou no início das seções 26-39 do volume 2 de *Gereformeerde Dogmatiek,* além de muitas obras adicionais, citadas nas notas de rodapé. Particularmente com respeito às notas de rodapé, quando as citações dc Bavinck são totalmente incompletas segundo os padrões modernos, com títulos geralmente abreviados demais, esta bibliografia fornece informação mais completa. Em alguns casos, a informação bibliográfica completa só estava disponível para uma edição diferente da que Bavinck citou. Quando as traduções inglesas das obras holandesas ou alemãs estão disponíveis, elas são citadas em lugar da original. Em uns poucos casos, em que Bavinck citou traduções holandesas de originais ingleses, a obra original é relacionada. Nos casos em que estão disponíveis múltiplas versões ou edições em inglês (*e.g.*, *Instituías,* de Calvino), a mais recente, a mais freqüentemente citada ou a mais acessível foi escolhida. Apesar dos melhores esforços para ir ao encalço de cada referência para confirmar ou completar a informação bibliográfica, algumas das anotações obscuras e abreviadas de Bavinck permanecem sem informação ou incompletas. Onde a informação não foi confirmada, permanece incompleta e/ou os títulos foram reconstruídos, a obra é marcada com um asterisco.

[1]A melhoria desta bibliografia sobre as próprias citações dc Bavinck na *Gereformeerde Dogmatiek* foi feita graças a uma valiosa ferramenta que não estava disponível para ele - a internet - e à sua leitura atenta por numerosos alunos do Calvin Theological Seminary, que trabalharam como auxiliares do organizador. Os alunos graduados Raymond Blacketer e Claudette Grinnell trabalharam na unidade sobre escatologia, no *GD IV,* que foi publicado separadamente com o título *The Last Things* (Baker, 1996). Colin Vander Ploeg, Steven Baarda e Mareia De Haan-Van Drunen trabalharam na unidade sobre a criação, de *GD II,* que foi publicada como *In the Beginning* (Baker, 1999). Os alunos de Ph.D Steven J. Grabill e Rev. J. Mark Beach trabalharam no volume 1, e Courtney Hoekstra trabalhou em tempo integral durante o verão de 2002 para completar a bibliografia do volume 1. Ela também foi a maior colaboradora para a completa bibliografia do presente volume. O Dr. Roger Nicole verificou cuidadosamente a bibliografia sobre escatologia e criação e ajudou a reduzir os erros e os asteriscos. A ajuda de todos é agradecidamente reconhecida aqui.

ABREVIAÇÕES

ANF *The Ante-Nicene Faihers.* Organizada por Alexander Roberts e James Donaldson, 10 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1885-96. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51.

NPNF (7) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Faihers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff. I[a]. série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1887-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

NPNF (2) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff e Henry Wace. 2[a]. série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1890-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

PG *Patrologia Graeca.* Organizada por J.-P. Migne, 162 vols. Paris, 1857-86.

PL *Patrologia Latina.* Organizada por J.-P. Migne, 217 vols. Paris, 1844-64.

PRE' Realenzyklopãdie für *protestanüsche Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog, I[a]. ed., 22 vols. Hamburgo: R. Besser, 1854-68.

PRE[2] *Realenzyklopãdie für protestanüsche Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog e G. L. Plitt, 2[a]. ed. rev., 18.vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1877-88.

PRE3 *Realenzyklopãdie für protestanüsche Theologie und Kirche. Organizado por Albert Hauck,* 3[a]. ed. rev., 24 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-*1913.*

LIVROS

Aall, Anathon. *Der Logos: Geschichte seiner Entwickelung der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* 2 vols. Leipzig: O. R. Reisland, 1896-1899.

Abelardo, Pedro. *Introductio ad theologiam,* in *PL* 178.

Agassiz, Louis. *Essay on Classification.* Organizado por Edward Lurie. Cambridge, Mass.: Belknap Press, Harvard University Press, 1962.

Agostinho, Aurelius. *Acts or Disputation against Fortunatus the Manichaean. NPNF (2),* IV, 113-24.

_____. *Admonition and Grace.* Traduzido por J. C. Murray. In *Seleclions.* Fathers of the Church 2. Writings of Saint Augustine 4. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1968.

_____. *Against Julian.* Traduzido por M. A. Schumacher. Fathers of the Church 35. Writings of Saint Augustine 16. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1984.

_____. *Against the Academics.* Traduzido por John J. O'Meara. Vol. 12 de *Ancient Christian Writers.* Westminster. Md.: Newman Press, 1950.

_____. *The City ofGod. NPNF (1), II,* 1-511.

_____. *Concerning the Nature of the Good against the Manichaeans. NPNF (1),* IV, 351-65.

_____. *Confessions. NPNF (1),* I, 27-207.

_____. *De diversis quaestionibus ad simpliciamm.* Organizado por Almut Mutzenbecher. Turnholti: Typographi Brepols, 1970.

_____. *Divine Providence and the Problem ofEvil.* Traduzido por Robert P. Russell. In Selections. Fathers of the Church 5. Writings of Saint Augustine 1. Nova York: Cima, 1948.

_____. *Eighty-three Different Questions.* Traduzido por D. L. Mosher. Fathers of the Church 70. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982.

. *Enchiridion. NPNF* (*1*), III, 229-76.

. *Exposition on the Psalms. NPNF (2),* VIII.

. *De Genesi contra Manichaeos.* I.ii, *PL* 34, 173-220.

. *De immortalitate animae; The Immortality of the Soul.* Traduzido por Francis E. Tourschcr. Filadélfia: Peter Reilly Co., 1937.

. *Lectures on the Gospel of John. NPNF(l),* Vil, 1-452.

. *De libero arbítrio (libri Ires): The Free Choice of the Will (Three Books).* Traduzido por Francis Edward Tourscher. Filadélfia: Peter Reilley Co., 1937.

. *The Literal Meaning of Genesis.* Traduzido por John Hammond Taylor. Vol. 41 de *Ancient Christian Writers.* Nova York: Newman Press, 1982.

. *The Magnitude of the Soul.* Nova York: Fathers of the Church, 1947.

. *On the Christian Doctrine. NPNF* (/), 11,519-97.

. *On Free Will. NPNF(l),* V, 436-43.

. *On the Grace of Christ and Original Sin.* Traduzido por P. Holmcs e organizado por Whitney Oates. Vol. 1 de *Basic Writings of Saint Augustine.* Nova York: Random House, 1948.

. *On the Merits and Remission of Sins. NPNF(l),* V, 12-79.

. *On True Religion.* Traduzido por John H. S. Burleigh. Chicago: Regnery, 1959.

. *The Retractions.* Traduzido por Mary Inez Bogan. Vol. 60 de The Fathers of the Church 60. Washington D. C., Catholic University of America Press, 1968.

. *Soliloquies. NPNF (1),* VII, 537-47.

. *The Trínity.* Traduzido por Stephen McKenna. Vol. 45 de The Fathers of the Church 45. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963.

. *De vita beata.* Colônia: lohanne[m] Gymnicum, 1529.

Alexandre de Hales. *Summa Theologica.* 4 vols. Quarracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924-1958.

Alsted, Johann Heinrich. *Johannis Henrici Alstedii Encyclopaedia septum tomis distincta.* Herborn: G. Corvini, 1630.

. *Praecognita theologiae,* /-//. In *Methodus,* como livros 1 e 2: *Methodus sacrosanctae theologiae octo libris tradita.* Hanover: C. Eifrid, 1619.

. *Theologia catechetica: Exibens sacratissimam novitiolorum christianorum scholam, in qua summa fidei et operum [...] exponitur.* Hanover: Eifrid, 1622.

. *Theologia naturalis: Exibens augustissimam naturae scholam, in qua creaturi Dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur: adversus Atheos, Epicureos et Sophistas huius temporis.* Hanover. C. Eifrid, 1620.

. *Theologia polemica: Exibens praecipuas huius aevi in religione negatio controvérsias.* Hanover: C. Eifrid, 1627.

. *Theologia scholastica didactica: Exhibens locos communes theologicos.* Hanover: C. Eifrid, 1618.

Alting, Heinrich [e Johann Heinrich Schweitzer], *Heinrici Alting theologi Palatini Historiae sacrae et profanae compendium: Cum orbis & incolarum descriptione; Acessit Joh. Heinrici Suiceri Historiae ecclesiasticae N. Test. Chronologica delineatio ad nostra usque têmporaproducta.* Tiguri: Typis Davidis Gessneri, 1691.

. *Scriptorum theologicorum Heidelbergensium.* 2 vols. Freistadii [Amsterdã?]: Typographorum Belgicae Foederatae, 1646.
[Contém: *Loci communes cum didactici, tum elenchticos. 2: Problemata theologica, tam theorica, quam practica].*

. *Theologia elenctica nova.* Amsterdã: J. Jansson, 1654.

. *Theologia problemática nova: Sive systema problematum theologicorum, in inclyta academia Groningae et Omlandiae publicis praelectionibus propositum.* Amselodami: Joan. Janssonium, 1662.

Alting, Jacob. *Opera omnia theologica.* 5 vols. Amsterdã: Borst, 1687.

Ambrósio. *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel.* Traduzido por John J. Savage. Vol. 42 de The Fathers of the Church. Nova York: Fathers of the church, 1961.

Amyraut, [Amyrald], Moyse, Louis Cappel e Josué La Place. *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi* variis temporibus disputatarum, 2ª. ed., 4 partes. Saumur: Joannes Lesner, 1664; 1665.

———. *Traité de la prédestination.* Saumur: Lesnier & Desbordes, 1634.

Andree, Richard. *Die Flutsagen: Ethnographisch betrachtet.* Braunschweig: F. Vieweg, 1891.

Anselmo de Cantuária. *Basic Writings.* LaSalle, 111.: Open Court, 1962.

———. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury.* Traduzido por Jasper Hopkins e Herbert Richardson. Mineápolis: Banning, 2000.

Aquino. Veja Tomás de Aquino.

Aristóteles, *Metaphysics.* Traduzido por Arthur Madigan. Oxford: Clarendon Press, Nova York: Oxford University Press, 1999.

———. *Nichomachean Ethics.* Traduzido por Terence Irwin. Indianápolis: Hackett, 1985.

Armínio, Jacob. *Opera theologica.* Leiden: Godcfridum Basson, 1629.

Amstrong, Richard Acland. *Agnosticism and Theism in the Nineteenth Century.* Organizado por Philip Henry Wicksteed. Londres: P. Green, 1905.

Atanásio. *Against the Arians. NPNF* (2), IV, 303-447.

———. *Against the Heathens.* Organizado e traduzido por Robert W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1971.

———. *Council ofNicaea. NPNF* (2), IV, 76, §11.

———. *Defence of the Nicene Definition. NPNF (2),* IV, 149-72.

———. *Discourses against the Arians. NPNF (2),* IV, 303-442.

———. *Epistles. NPNF (2),* IV, 510-12.

———. *Letters to Serapion. NPNF* (2), IV, 564-66.

———. *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit.* Traduzido por C. R. B. Shapland. Londres: Epworth Press, 1951.

———. *On the Incarnation. NPNF* (2), IV, 31-67.

———. *On the Opinion of Dionysius. NPNF* (2), IV, 173-87

———. *Statement of Faith. NPNF* (2), IV, 83-85.

Atenágoras. *Apologia, vel legatio, vel potius supplicatio pro christianis: Ad imperatores Antoninum & Commodum.* Colônia: A. Birckmann, 1567.

———. *The Resurrection of the Dead. ANF,* n, 149-62.

Auberlen, Karl August. *The Divine Revelation: An Essay in Defence of the Faith.* Traduzido por A. B. Paton. Edimburgo: T. & T. Clark, 1867.

———. *Die Theosophie Friedrich Oetingers nach ihren Grundziigen.* Tübingen: L. F. Fues, 1847.

Baader, Franz von e Johannes Claassen. *Franz von Baaders Leben und theosophischen Werke ais Inbegriff christlicher Philosophie.* 2 vols. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1886-1887.

Baentsch, Bruno. *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906.

Bàhr, Karl Christian Wilhelm Felix. *System des mosaischen Cultus.* 2ª. ed. Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1874.

Baier, Johann Wilhelm. *Compendium theologiae positivae.* 3 vols. em 4. St. Louis: Concordia, 1879.

Baltzer, Johann Peter. *Des heiligen Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation: Ein dogmensgeschichtliche Abhandlung.* Viena: Braumüller, 1871.

Bardenhewer, Otto. *Patrology: The Lives and Works of the Fathers ofthe Church.* Traduzido por T. J. Shahan. St. Louis: Herder, 1908.

Basílio de Cesaréia. *Epistle 43. NPNF* (2), VIII, 146.

———. *On the Hexaêmeron: Exegetical Homilies.* Traduzido por Agnes Clare Way. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963.

———. *On the Holy Spirit. NPNF (2),* VIII, 1-50.

———. *S. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de spiritu sancto adAmphilochium leonii episcopum.* Londres: D. Nutt, 1875.

Baudissin, Wolf Wilhelm. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte.* 2 vols. Leipzig: F. W. Grunow, 1876-1878.

Baumgartner, Alexander. *Geschichte der Weltliteratur.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1897.

Baumstark, Christian Eduard. *Christliche Apologetik aufanlhropologischen Grundlage.* Frankfurt am Main, 1872.

Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 3 vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1841-1843.

Bavinck, Herman. *De Algemeene Genade.* Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894.

———. *Beginselen der Psychologie.* Kampen: Bos, 1897.

———. *Doctrine of God.* Traduzido por William Hendrikscn. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

———. *Gereformeerde Dogmatiek.* 4ª. ed. 4 vols. Kampen: Kok, 1928.

———. *Schepping of Ontwikkeling.* Kampen: Kok, 1901.

———. org. *Synopsis purioris theologiae.* Por Polyander *et ai,* 6ª. ed. Leiden: D. Donner, 1881.

Becanus, Martin. *Summa theologiae scholasticae.* Rouen: I. Behovrt, 1651.

———. *De triplici sacrificio naturae, legi, gratiae.* Mainz: Joannis Albini, 1610.

Beck, Gottlieb. *Der Urmensch.* Basiléia: A. Geering, 1899.

Beck, Johann Tobias. *Einleitung in das System der christlichen Lehre.* 2ª. ed. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870.

———. *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-1887.

Bekker, Balthasar. *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek van 't Gemeen Geloeven Aangaande de Geesten, Deselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijff:: Als Ook 't Gene de Menschen door Derselver Kraght en Emeenschap Doen.* 4 vols. Amsterdã: D. van den Dalen, 1691-1693.

Belarmine, Robert. *De controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos.* Colônia: Gualtheri, 1617-1620.

———. *De gratia primi hominis.* Heidelberg: J. Lancellot, 1612.

———. *De justitia.* 1607.

———. *Opera omnia.* Organizado por J. Fèvre. 12 vols. Paris: Vivès, 1870-1874.

Bensow, Oscar. *Über die Möglichkeit eines ontologischen Beweisesfur das Dasein Gottes.* Rostock: Adler's Erben, 1898.

Bernardo de Claraval. *De consideratione.* Utrecht: Nicolaus Ketelaer & Gerhardus Leempt, 1473.

Bertling, O. *Der Johanneische Logos und seine Bedeutungfür das christliche Leben.* Leipzig: J. C. Heinrichs, 1907.

Bettex, Frederic. *Das Lied der Schöpfung.* 5ª. ed. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1906.

———. *Natuurstudie en Christendom.* 4ª. ed. Kampen: J. H. Kok, 1908.

Beversluis, Martien. *De heilige Geest en zijne werkingens volgens de Schriften des Nieuwen Verbonds.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1896.

Beyschlag, Willibald. *Die paulinische Theodicee Rômer IX-XI: Ein Beitrag zur biblischen Theologie.* 2ª. ed. Halle: Strien, 1896.

———. *Zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben.* Halle: Eugen Strien, 1888.

Beza, Theodorc. *Tractationum theologicarum.* Vol. I. Genebra: Jean Crispin, 1570.

Biedermann, Alóis Emanuel. *Christliche Dogmatik.* Zurique: Crell & Füssli, 1869.

Biegler, J. *Die civitas Dei des heiligen Augustinus.* Paderborn: Junfermann, 1894.

Biesterveld, P. *De jongste methode voor de verklaring van het Nieuwe Testament.* Kampen: Bos, 1905.

Bilderdijk, Willem. *Opstellen van Godgeleerden en Zedekimdigen Inhoud. 2* vols. Amsterdã: Immerzeel, 1883.

Billuart, Charles Rcné. *Cursus theologiae.* 9 vols. Maastricht: Jacobi Lekens, 1769-1770.

———. *Summa Sanctae 'l~homae hodiernis academiarum moribus accommodata.* Liège, Belgium: E. Kints, 1746-1751.

———, org. *Summa theologiae.* Por Tomás de Aquino. 6 vols. Turim: Typographia Pontificia et Archiepiscopalis, 1893.

Boaventura. *The Breviloquium.* Vol. 2 de *The works of Bonaventure.* Traduzido por Jose De Vinck. Paterson, N.J.: St. Anthony Guild Press, 1963.

———. *Commentarius in IV libras sententarium.* Vols. 1-4 de *Opera Omnia.*

———. *The Journey of the Mind to God.* Organizado por Stephen F. Brown. Traduzido por Philotheus Boehner. Indianápolis: HackettPub. Co., 1993.

Boethius. *The Consolation of Philosophy.* Traduzido por Peter Glassgold. Los Angeles: Sun and Moon Press, 1994.

Bõhl, Eduard. *Dogmatik.* Amsterdã: Scheffer, 1887.

Bõhme, C. F. *Die Lehre von den gõttlichen eigenschaften.* Altenburg: C. Hahn, 1821.

Bõhme, Jakob, e Johannes Claassen. *Jakob Bõhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke.* 3 vols. Stutlgart: J. F. Steinkopf, 1885.

Bonwetsch, G. Nathanael e Reinhold Seeberg. *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.* 10 vols. Leipzig: Dietrich, 1898-1903.

Bosizio, Athanasius. *Das Hexaemeron und die Geologie.* Mainz: Franz Kirchheim, 1865.

Bosse, Alfred. *Untersuchungen zum chronologischen Schema des Alten Testament.* Cõthen: Schettler, 1906.

Boston, Thomas. *A View of the Covenant of Grace from the Sacred Records.* 1677. Reimpressão, Edmonton, Alberta: Still Waters Revival Books, 1993.

Bouwman, Harm. *Het begrip gerechtigheid in het Oude Testament.* Kampen: J. H. Bos, 1899.

Bovon, Jules. *Dogmatique chrétienne.* 2 vols. Lausane: Georges Bridei, 1895-1896.

*Brahé, J. J., *Aanmerkingen over de Vijf Walchersche Artikelen.* Vlissingen, 1758. Nova edição organizada por G. H. Kersten. Roterdã: De Banier, 1937.

Brakel, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service.* 4. vols. Traduzido por Bartel Elshout. Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1992.

Braun, C. *Der Begrtff "Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität undIncarnation.* Mainz: F. Kirchheim, 1876.

Braun Johannes. *Doctrina foederum: Sive systema theologiae didacticae et elenchticae.* Amsterdã: A. Van Sommeren, 1668.

Bretschneider, Karl Gottlieb. *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurteilenden Darstellung der Grundsãtze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften bei die christlische Glaubenslehre augesprochen hat, mit Vergleichung der Glaubenslehre in der Bekenntnisschnften der reformierten Kirche.* 4ª ed., 2 vols. Leipzig: J. A. Barth, 1838.

———. *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriftem der evangelisch-lutherischen uns reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen.* 4ª. ed. Leipzig: J. A. Barth, 1841.

Brink, Henricus. *Toet-Steen der Waarheid en der Dwalingen.* Amsterdã, 1685. 2ª. ed. Utrecht: W. Clerc, 1690.

Bruce, A. B. *Apologetics.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1892.

———. *The Moral order of the world in the Ancient and Modern Thought.* Londres: Hodder & Stoughton, 1899.

Bruch, Johann Friedrich. *Die Lehre von den gõttlichen Eigenschaften.* Hamburgo: Friedrich Perthes, 1842.

———. *Weisheits-Lehre der Hebràer: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie.* Estrasburgo: Treuttel und Würtz, 1851.

Bruckner, Albert Emil. *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897.

Bruining, A. *Het Bestaan van God.* Leiden: S. C. van Doesburgh, 1891.

Brunetière, Ferdinand. *La science et la religion, réponse à quelques objections.* Paris: Finnin-Didot, 1895.

Bucanus, Guillaume. *Institutiones theologicae, seu locorum communium christianae religionis, ex Dei Verbo, et praestantissimorum theologorum orthodoxo consensu expositorum.* Berna: Johannes & Isaias Le Preux, 1605.

Biichner, Ludwig. *Force and Matter; or Principies of the Natural Order of the Universe.* 4ª. ed. Traduzido da 15ª. ed. alemã. Nova York: P. Eckler, 1891.

———. *Der Gottes-Begriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart.* 2ª. ed. Leipzig: Th. Thomas, 1874.

Budde, Karl. *Die biblische Urgeschichte.* Giessen: J. Ricker, 1883.

Buddeus, Johann Franz. *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae.* Leipzig: T. Fritsch, 1723.

———. *Institutiones theologiae moralis.* Leipzig: T. Fritsch, 1715.

———. *Theses theologicae de atheismo et superstitione: Variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae.* Ienac: Joan. Felic. Bielckium, 1717.

Buli, George. *Opera omnia. 6* vols. Londres: Typis Samuelis Bridge, Impensis M. Smith, 1703.

Burmann, Frans. *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei: Ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum.* 2 vols. em 1. Amsterdã: Joannem Wolters, 1699.

Burmeister, Hermann. *Geschichte der Schõpfing: eine Darstellung des Entwickelungsganges der Erde und ihrer Bewôhner.* 7ª. ed. Leipzig: C. G. Giebel, 1872.

Busken Huet, Conrad. *Het Land van Rembrandt: Studien over de Noordnederlandsche Beschaving in de Zeventiende Eeuw.* 2 vols. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1886.

Buxtorf, Johannes II. *Dissertationes philologico-theologicae.* Basiléia, 1645.

Caird, John. *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Glasgow: J. Maclehose, 1880.

Caldecott, Alfred. *The Philosophy of Religion in England and America.* Nova York: Macmillan, 1901.

Calovius, Abraham. *Isagoge ad summa theologia.* Wittenberg: A. Hartmann, 1652.

Calvino, João. *Commentaiy on Genesis.* Traduzido por John King. Grand Rapids: Baker, 1979.

———. *Commentary on Hebrews.* Traduzido por John Owen. Grand Rapids: Baker, 1979.

———. *Commentary on the Epistle of Saint Paul to the Romans.* Edimburgo: Calvin Translation Society, 1844.

———. *Commentary on the Epistles of Paul the apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians.* Traduzido por T. H. L. Parker; Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

———. *Concerning the Eternal Predestination of God.* Traduzido por J. K. S. Reid. Londres: James Clarke & Co., 1961.

———. *Institutes of the Christian Religion* (1559). Organizado por John McNeill e traduzido por F. L. Battles. 2 vols. Filadélfia: Westminster, 1960.

———. *Treatises against the Anabaptists and Libertines.* Traduzido e organizado por Benjamin W. Farley. Grand Rapids: Baker, 1982.

Capito, Wofgang. *Hexaemeron Dei opus explicatum.* Estrasburgo: Vendelinus Richel, 1539.

Carneri, Bartholomew. *Der moderne Mensch: Versuche über Lebensführung.* Leipzig: Krõner, 1901.

———. *Sittlichkeit und Darwinismus: Drei Bücher Ethik.* Viena: W. Braumüller, 1903.

Caro, E. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques.* Paris: Hachette et cie., 1905.

Carrière, Moriz. *Die sittliche Weltordnung.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

Casini, Antonio. *Controv. de statupurae naturae.* Apêndice do livro II de "De

opificio sex dierum". Vol. 4, pp. 587-653 de *De theologicus dogmatibus,* organizado por D. Petavius. Paris: Vivès, 1868.

Caspari, C. P. *Der Glaube cm die Trinitäí Gottes in der Kirche des ersten christlichen Jahrhunders.* Leipzig: Akademischen Buchhandlung (W. Fáber), 1894.

Cassiodorus, Senator. *Historia ecclesiastica tripartita.* Paris: Franciscus Regnault, 1499.

Catechism of the Council of Trent. Traduzido por J. Donovan. Nova York: Catholic Pub. Society, 1829.

Chamier, Daniel. *Panstratiae Catholicae, sive controversiarum de religione adversus Pontificios corpus.* 4 vols. Genebra: Rouer, 1626.

Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* 3ª-ed., 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.

Charnock, Stephen. *Several Discourses upon the Existence and Attributes of God.* Londres: D. Newman, 1682.

Chemnitz, M. *Loci theologici.* 3 vols. Frankfurt e Wittenberg: T. Merius e E. Schumacher, 1653.

Christ, Paul. *Die sittliche Weltordnung.* Leiden: E. J. Brill, 1894.

Chrysostom, *Homilies on Ephesians.* In *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to the Galatians and Ephesians, NPNF(l),* XIII, 49-172.

Cícero, Marcus Tullius. *De Divinatione.* Traduzido por Wm. A. Falconer. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

———. *De fato liber.* Paris: Andream Wechelum, 1565.

———. *De inventione. 4* vols. Traduzido por H. M. Hubbell. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

———. *On the Nature of the Gods.* Traduzido por H. Rackham. Loeb Classical Library. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1933.

———. *Tusculan Disputations.* Traduzido por John Edward King. Londres: W. Heinemann; Nova York: G. P. Putnam's sons, 1927.

Cipriano. *On the Vanity of Idols. ANF,* V, 465-69.

Claassen, Johannes, e Jakob Bõhme. *Jakob Bõhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke: In geordnetem Auszuge mit Einleitungen und Erlàuterungen.* 3 vols. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885.

Clemen, Carl. *Die christliehe Lehre von der Siinde.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

Clemente de Alexandria. *Paedagogus. ANF,* II, 207-98.

———. *Stromateis.* Traduzido por John Ferguson. Vol. 85 de The Fathers of the Church. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991.

Cloppenburg, Johannes. *Disputado de foedere Dei.* 1643.

———. *Exercitationes super locos comunes theologicos.* Franeker: Black, 1653.

———. *Theologica opera omnia. 2* vols. Amsterdã: Borstius, 1684.

Coccejus, Johannes, *Epistolae ad Hebraeos explicatio et veritatis ejvs demonstratio.* Leiden: J. Elsevir, 1659.

———. *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei.* 2ª. ed. Leiden; Elsevier, 1654.

———. *Summa theologiae ex Scripturis repetita.* Amsterdã: J. Ravenstein, 1665.

Cock, Helenius de. *Gereformeerde kerkregeering.* Kampen: Van Velzen, 1868.

Coelestinus. *veja* Vorst.

Coignet, C. *La morale indépendante, dans sonprincipe et dans son objet.* Paris: G. Baillière, 1869.

Comrie, Alexander e Nicolaus Holtius. *Examen van het Ontwerp van Tolerantie.* 10 vols. Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.

Cramer, A. M. *Bijvoegselen tot de Levensbeschrifjving van David Joris.* Leiden: S. & J. Luchtmans, 1846.

Crell, Johann. *De uno Deo Patre libri duo.* Irenopolis: C. Fronerus, 1688.

———. *Liber de deo euisque attributes.* In vol. 4 de *Opera omnia.* Amsterdã: Irenicus Philalethes, 1656.

Cremer, Hermann. *Biblico-Theohgical Lexicon of the New Testament Greek.* Traduzido por D. W. Simon e William Urwick. Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895.

———. *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1897.

Creutzer, Friedrich. *Philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato.* Heidelberg: Gutmann, 1806.

Cunningham, W. *Historical Theo/ogy.* 2ª. ed. 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1864.

Cusanus (Nicolau de Cusa). *OfLearned Ignorance.* Traduzido por Germain Heron. New Haven: Yale University Press, 1954.

Daelman Charles Guislin. *Theologia seu observationes theologicae in Summam D. Thomae. 9* vols. cm 8. Antuérpia: Jacob Bernard Jouret, 1734.

Dáhne, August Ferdinand. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie.* 2 vols. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1834.

Dalman, Gustaf. *Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament.* Berlim: Kartell-Zeitung, Comissionsverlag, 1897.

Daneau, Lambert. *Epistolam ad Timotheum commentarius.* Genebra: E. Vignon, 1577.

Darwin, Charles. *The Descent of Man.* Nova York: D. Appleton and Co., 1871.

———. *The Expression of Emotions in Man and Animais.* Londres: John Murray, 1872.

———. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection.* Londres: J. Murray, 1859.

———. *Het Voortbestaan van het Menschelijk Geslacht.* Utrecht: Kemink, 1902.

Davidson, A. B. *The Theology of the Old Testament.* Organizado a partir dos manuscritos do autor por S. D. F. Salmond. Nova York: Charles Scribner's, 1904.

Dawson, John William. *Nature and the Bible: A Course of Lectures Delivered in New York on the Morse foundation of the Union Theological Seminary.* Nova York: Wilbur B. Ketcham, 1875.

De Fremery, H. N. *Handleiding tot de Kennis van het Spiritisme.* Bussum,1904.

———. *Het Spiritische Levensbeschouwing.* Bussum, 1904.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Psalms.* Traduzido por Francis Bolton. 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1871.

———. *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1873.

———. *Commentary on Job.* Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. *Neuer Commentar iiber die Genesis.* Leipzig:-Dõrffling & Franke, 1887.

———. *A New Commentary on Genesis.* Traduzido por Sophia Taylor. Edimburgo: T. & T. Clark, 1899.

———. *System der christlichen Apologetik.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1870.

———. *A System of Biblical Psychology.* Traduzido por Robert E. Wallis. Edimburgo: T. & T. Clark, 1899.

Delitzsch, Friedrich. *Babel and Bible.* Traduzido por T. J. McCormack e W. H. Carruth. Chicago: Open Court, 1903.

———. *Mehr Licht.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

Dennert, Eberhard. *At the Deathbedof Darwinism.* Traduzido por E. V. 0'Hara John H. Peschges. Burlington, Iowa: German Literary Board, 1904.

———. *Moses oder Darwin?* 2ª. ed. Stuttgart: Kielmann, 1907.

———. *Natuurwetenschap, Toeval, Voorzienigheid.* Baarn: Hollandia, 1906.

———. *Die Religion der Naturforscher.* 4ª. ed. Berlim: Buchhandlung der Berliner Stadtmission, 1901.

———. *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers.* Stuttgart: M. Rielmann, 1907.

Dens, Pierre. *Theologia mora/is et dogmatica.* 8 vols. Dublin: Richard Coyne, 1832.

Denzinger, Heinrich. *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion symbolorum).* Traduzido da 30ª. edição por Roy J. Deferrari. Londres e St. Louis: Herder, 1955.

———. *Vier Bücher von der religiõser Erkentniss.* Frankfurt am Main: Minerva-verlag, 1856.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes.* Traduzido por Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross. 2 vols. Londres: Cambridge University Press, 1931.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht. *Biblische Dogmatik.* 3ª. ed. Berlim: G. Reimer, 1831.

Dieckhoff, August Wilhelm. *Der missourische Prãdestianismus und die Concordien-formei.* Rostock: E. Kahl, 1885.

Diekamp, Franz. *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa.* Münster: Aschendorff, 1896.

Dieringer, Franz. *Lehrbuch der katholischen Dogmatik.* 4ª. ed. Mainz: Kirchheim, 1858.

Diestel, Ludwig. *Die Sintflut und die Flutsagen des A Itertums: Ein Vortrag.* Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Série 6, caderno 137. Berlim: Lüderitz, 1871.

Dijk, Isaãk van. *Aesthetische en Ethische Godsdienst.* Em vol. 1 de Gesammelte Geschriften. *Groningen,* 1895.

Dillmann, August. *Genesis.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1897.

Dilloo, F. W. J. *Das Wunder an den Slufen des Achas.* Amsterdã: Hoveker, 1885.

Dippe, Alfred. *Naturphilosophie.* Munique: C. H. Beck e O. Beck, 1907.

Documents ofVatican Council I, 1869-1870. Selecionado e traduzido por John F. Broderick. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971.

Doedes, Jacobus Izaak. *De Heidelbergsche Catechismus.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1881.

———. *Inleiding tot de leer van God.* Utrecht: Kemink, 1876.

———. *De Leer der Za/igheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld.* Utrecht: Kemink, 1876.

———. *De Nederlandsche Geloófsbelijdenis en der Heidelbergsche Catechismus.* Utrecht: Kemink und Zoon, 1880-1881.

Dorner, Isaak August. *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematische Theologie.* Berlim: W. Hertz, 1883.

———. *History of lhe Development of the Doctrine of the Person of Christ.* Traduzido por Patrick Fairbairn. 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1868.

———. *A System of Christian Doctrine.* Traduzido pelo Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks. Ed. rev. 4 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1888-1891.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Het Islamisme.* Haarlem: A. C. Kruseman, 1836.

Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science.* Nova York: D. Appleton and Company, 1897.

Drews, Arthur. *Die deutsche Spekulation seit Kant.* 2ª ed., 2 vols. Leipzig: G. Fock, 1895.

———. *Die Religion ais Selbst-bewusstsein Gottes.* Jena e Leipzig: E. Diederichs, 1906.

DuBois-Reymond, Emil Heinrich. *Culturgeschichte und Naturwissenschaft.* Leipzig: Veit, 1878.

Duker, A. C. *Gisbertus Voetius. 4* vols. Leiden: Brill, 1897-1915.

Du Prel, Carl. *Die Panetenbewohner und die Nebularhypothese: Neue Studien zur entwicklungsgeschichte des Weltalls.* Leipzig: Günther, 1880.

Ebrard, Johannes Heinrich August. *Apologetics: the Scientific Vindication of Christianity.* Traduzido por William Stuart e John Macpherson. 2ª. ed., 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1886-1887.

———. *Christliehe Dogmatik.* 2ª. ed. 2 vols. Königsberg: A. W. Unzer, 1862-1863.

———. *Der Glaube an die heilige Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung.* Königsberg: sem local, 1851.

Edwards, Jonathan. *Dissertation Concerning the Endfor Which God Created the World.* In *Works of Jonathan Edwards,* vol. 8, *Ethical Writings.* Organizado

por Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1989.

Eisenmenger, Johann Andreae. *Entdecktes Judenttum.* 2 vols. Königsberg in Preussen, 1711.

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon.* Berlim: Mittler & Sohn, 1930.

———. *Kritische Einführung in die Philosophie.* Berlim: E. S. Mittler, 1905.

———. *Wörterbuch der philosophische Begriffe.* 2 vols. Berlim: E. S. Mittler, 1904.

Ellis, Havelock, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl.* Leipzig: Wigand, 1900.

Engelkemper, Wilhelm. *Die Paradiesesflüsse.* Münster: Aschendorff, 1901.

Episcopus, Simon. *Antidotum continens professiorem declarationem propriae et genuinae sententiae quae in Synodo Nationali Dordracena asserta est etstabilita.* Herder-Wici: Officina Typographi Synodalis, 1620.

———. *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eoriim, qui in Foederato Bélgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis articulis religionis christianae contra censuram quatuor professorum Leidensium.* In vol. 2, pp. 95-283 de *Opera.* 1629.

———. *Eere Godts, Verdedight teghen den Laster Jacobi Triglandij.* Netherlands: s. n., 1627.

———. *Institutiones theologicae.* In vol. 1 de *Opera.* Amsterdã: Johan Blacu, 1650.

———. *Opera theologica. 2* vols. Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-1665.

Erbkam, Heinrich Wilhelm. *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation.* Hamburgo e Gotha: F. & A. Perthes, 1848.

Erigena, Johannes Scotus. *The Division ofNature.* Traduzido por Myra L. Uhlfelder. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1976 [1681],

Esser, Thomas. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Moglichkeit einer anfanglosen Schöpfung.* Münster: Aschendorff, 1895.

Eunomius. *Eunomius: The Extant Works.* Traduzido por Richard Paul Vaggione. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Eusébio de Cesaréia. *Praeparatio Evangélica.* PG, 21.

Eyck van Heslinga, H. van. *De Eenheid van het Scheppingsverhaal.* Leiden: sem local, 1896.

Falckenberg, Richard. *Geschichte der neueren Philosophie.* 5ª. ed. Leipzig: Veit, 1908.

Faure, Alexander. *Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buche des Praedestinatus.* Göttingen: Dieterich, 1903.

Ferrius, Paulus. *Scholastici orthodoxi specimen.* Gotstadii: J.Lambertin, 1616.

Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums.* Leipzig: O. Wigand, 1841.

———. *The Essence of Christianity.* Traduzido por Marion Evans. Londres: J. Chapman, 1854. Traduzido por G. Eliot, Harper Torchbook: Harper & Row, 1957.

Fichte, Immanuel Hermann von. *Anthropologie.* Leipzig: Brockhaus, 1860.

———. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* Leipzig: Bel Christian Ernst Gabler, 1794.

———. *Die idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer.* Leipzig: Dyk, 1855.

Fichte, Johann Gottlieb. *Anweisung zum seligen Leben.* Traduzido por William Smith como "The Doctrine of Religion". In *Popular Works.* Londres: Trübner & Co., 1873.

———. *Attempt at a Critique of Ali Revelation.* Traduzido por Grant Green. Cambridge: Nova York: Cambridge University Press, 1978.

———. *Gesamtausgabe.* 15 vols. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1977.

———. *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte.* Traduzido por William Smith. 2 vols. Bristol: Thoemmes, 1999.

———. *The Science of Rights.* Traduzido por A. E. Kroeger. Londres: Trübner & Co., 1889. Reimpressão. Nova York: Harper & Row, 1970.

. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* Königsberg: Hartungschen Buchhandlung, 1792.

. *The Vocation of Man.* Traduzido por William Smith. 2ª. ed. Chicago: Open Court Pub., 1910

Fischer, Engelbert Lambert. *Heidentum und Offenbarung.* Mainz: F. Kirchheim, 1878.

Fischer, Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie im Urteil der Jahrzehnte: 1852-1924.* 11 vols. Heidelberg: Winter, 1924.

Flammarion, Camille. *La Pluralité des Mondes Habités.* Paris: Mallet-Bachelier, 1862.

Flint, Robcrt. *Anti-theistic Theories.* 3ª. ed. Edimburgo e Londres: W. Blackwood and Sons, 1885.

. *Theism.* Edimburgo: W. Blackwood, 1877.

Flügel, Otto. *Die Probleme der Philosophie und ihre Lõsungen.* Cõthen: O. Schulze, 1888.

. *Die speculative theologie der Gegenwart.* Cõthen: O. Schulze, 1888.

Fock, Otto. *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff.* Kiel: C. Schrõder, 1847.

Forbes, John. *Instructiones historico-theologicae, de doctrina Christiana.* Amsterdã: Elzevirius, 1645.

. *Opera Omnia.* 2 vols. Amsterdã: H. Wetstenium & R. & G. Wetstenios, 1702-1703.

Fortlage, Karl. *Darstellung und Kritik der Beweisefürs Dasein Gottes.* Heidelberg: Karl Groos, 1840.

Fotheringham, David Ross. *The Chronology of the Old Testament.* Cambridge: Deighton Bell, 1906.

Frank, Adolphe. *The Kabbalah.* Nova York: Arno Press, 1973.

Francken, Wijnaendts. *Ethische Studién.* Haarlem: n. P., 1903.

Frank, Franz Hermann Reinhold. *System der christlichen Wahrheit.* 2ª. ed., 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1884.

. *Theologie der Conkordienformel.* 4 vols. em 2. Erlangen: T. Blaesing: 1858-1865.

Fraser, Alexander Campbell. *Philosophy of Theism.* Nova York: Scribner's, 1899.

Fricke, Gustav Adolf. *Ist Gott persönlich?* Leipzig: Georg Wigand, 1896.

_____. *Der paulinische Grundbegriff der ÕLKtxioouvT} Ocov, erõrtert auf Grund von Rõm. 3.21-26.* Leipzig: Bõhme, 1888.

Friderici, Johannes Gottlieb. *De aurea aetate quam poètae finxerunt.* Leipzig: (local não citado), 1736.

Fritschel, George J. *Die Schriftlèhre von der Gnadenwahl.* Leipzig: A. Deichert, 1907.

Froberger, Josef. *Die Schõpfungsgeschichte der Menschheit in der "voraussetzungslosen" Võlkerpsychologie.* Trier: Paulinus, 1903.

Gall, August Freiherr von. *Die Herrlichkeit Gottes: Eine biblisch-theologische Untersuchung augsdehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen uns das Neue Testament.* Giessen: J. Ricker (A. Tõpelmann), 1900.

Gander, Martin. *Naturwissenschaft und Glaube.* Benzigers naturwissenschaftliche Bibliothek. Nova York: Benzinger Bros., 1905.

. *Die Sündflut in ihrer Bedeutung fiir die Erdgeschichte.* Münster: Aschendorff, 1896.

Gangauf, Theodor. *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreienigen.* Augsburgo: Schmidt, 1883.

. *Metaphysische Psycologie des heiligen Augustinus.* Augsburgo: K. Kollmann, 1852.

Garrison, J. H. *The Holy Spirit.* St.Louis: Christian Pub. Co., 1905.

Geesink, Wilhelm. *Van 's Heeren Ordinantièn.* 3 vols. Amsterdã: W. Kirchener, 1907.

Geikie, Archibald S. *Geology.* Nova York: D. Appleton &c Company, 1880.

Genz, Wilhelm. *Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange.* , Greifswald, 1902.

Gerhard, Johann. *Loci theologici.* Organizado por E. Preuss. 9 vols. Berlim: G. Schlawitz, 1863-1875.

Gierke, Otto. *Johannes Althusius.* Breslau: W. Koebner, 1880.

Girard, Raymond de. *Éludes de géologie biblique: Le déluge devant la critique historique.* 3 vols. Friburgo: Fragnière, 1893-1895.

Glassius, Salomo(n). *Philologiae sacrae.* 4ª. ed. Jena: Steinmann, 1668. 6ª. ed. Francofurti & Lipsiae: Fleischer, 1691.

Gloel, Johannes. *Der heiligen Geist in der Heilsverkündigung des Paulus.* Ualle: M. Niemeyer, 1888.

Gnandt, Albext. *Der mosaische Schópfungsbericht in seinem Verhàltnis zur modernen Wissenschaft.* Graz, 1906.

Godet, Frédéric Louis. *Commentaire sur 1'Évangile de Saint Jean.* 2ª. ed., 3 vols. em 2. Paris: Sandoz & Fischbacher; Neuchatel: Librairie Générale J. Sandoz, 1876-1877.

———. *Commentary on John's Gospel.* Grand Rapids: Kregel Publications, 1978.

———. *Éludes bibliques: Première série: Ancien Testament.* 2ª. ed. Paris: Sandoz e Fischbacher, 1873.

———. *Studies on the Old Testament.* Traduzido por W. H. Lyttelíon, 6ª. ed. Londres: Hodder & Stoughton, 1892.

Gomarus, Franciscus. *Disputationum theologicarum quarto repetitarum quadragesima-tertia de paedobaptismo.* Leiden: Ofiicina Ioannis Patii, 1606.

———. *Opera theologica omnia.* Amsterdã: J. Jansson, 1664.

Gooszen, M. A. *De Heidelbergsche catechismus en het boekje van de breking des broods.* Leiden: Brill, 1892.

Gordon, Alex R. *The Early Traditions of Genesis.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1907.

Gottschick, Johannes. *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie.* Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr, 1890.

Grasset, Joseph. *Les limites de la biologie.* Paris: Alcan, 1902.

Gregório de Nazianzo. *Against Eunomius. NPNF* (2), V, 33ss.

———. *Apologia in Hexaêmeron.* PL 44, 61-124.

———. *Gregorii Nazianzeni Oratio in novam Dominicam.* Leipzig: Typis Elbertianis, 1836.

———. *Theological Orations, NPNF* (2), VII, 309-318.

Gregório de Nissa. *On the Making of Man. NPNF* (2), V, 387-427.

———. *To Ablabius. NPNF (2),* V, 529-530.

Gregório Magno. *Moralia in Iobum.* In *Corpus Christianorum*, Série Latina CXLIII. A. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1979.

———. *Morais on the Book of Job.* 3 vols. em 4. Oxford: J. H. Parker, 1844-1850.

Grétillat, Augustin. *Expôsé de théologie systématiqne. 4* vols. Paris: Fischbacher, 1885-1892.

Grill, Julius von. *Untersuchungen iiber die Entstehung des vierten Evangeliums.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.

Guibert, Jean. *In the Beginning.* Traduzido por G. S. Whitmarsch. Londres: Kegan Paul, Trench & Trübner, 1900.

Gumplovicz, Ludwig. *Grundriss der Sociologie.* 2ª. ed. Viena: Manzsche Buchhandlung, 1905.

Gunkel, Hermann. *Genesis.* Traduzido por Mark E. Biddle. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997.

———. *Die Genesis überselzt und erklârt.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.

———. *Die Wirkungen des heiligen Geistes.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888.

Gunkel, Hermann e Heinrich Zimmern. *Schõpfung und Chãos in Urzeit und Endzeit.* 2ª. ed. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Gürtler, Nicolaus. *Nicolai Gürtleri institutiones theologicae.* Marburgi Cattorum: Sumtibus Philippi Casimiri Mülleri, 1732.

Gutberiet, Constantin (Konstantin). *Der Mechanische Monismus.* Paderborn: F. Schõningh, 1893.

———. *Der Mensch.* Paderborn: F. Schõningh, 1903.

Güttlcr, Carl. *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schõpfung.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1877.

Haeckel, Ernest. *The History of Creation, or The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes [Natürliche Schõpfunggeschichte].* Traduzido e revisado por E. R. Lankester. 2 vols. Nova York: D. Appleton, 1883.

_____. *Der Kampf um den Entwickelungs-Gedanken.* Berlim: G. Reimer, 1905.

_____. *Der Monismus ais Band zwischen Religion und Wissenschaft.* 6ª. ed. Leipzig: A. Kroner, 1908.

_____. *The Riddle of the Universe at the Close Of the Nineteenth Century.* Traduzido por Joseph McCabe. Nova York: Harper & Brothers, 1900.

Hagenbach, Karl Rudolf. *A Text-Book of the History of doctrines.* Traduzido por C. W. Buch. Revisado por Henry B. Smith. Ed. rev., 2 vols. Nova York: Sheldon, 1867.

Hahn, August., G. L. Hahn e Adolph von Harnack. *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.* 3ª. ed. Breslau: E. Morgenstern, 1897.

Hahn, G. L. *Die Theologie des Neuen Testaments.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1854.

Hahn, W. *Die Entstehung der Weltkõrper.* Regensburg: Pustet, 1895.

Hanne, Johann Wilhelm. *Die Idee der Absoluten Persònlichkeit.* 2ª. ed. Hannover: C. Riimpler, 1865.

Hãring, Theodor. *The Christian Faith.* 2 vols. Traduzido por John Dickie e George Ferries. Londres: Hodder and Stoughton, 1913.

Harnack, Adolf von. *History of Dogma.* Traduzido por N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, e W. McGilchrist e organizado por A. B. Bruce. 7 vols. Londres: Williams & Norgate, 1896-1899.

_____. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* Nova York: Harper, 1962.

_____. *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten.* Leipzig: J. C. Hindrichs, 1905.

_____. *What Is Christendom?* Traduzido por Thomas Bailey Saunder. Nova York e Evanston: Harper and Row, 1957.

Harris, Samuel. *God lhe Creator and Lord of Ali.* 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1897.

_____. *The Philosophical Basis of Theism.* Nova York: Charles Scribner's Son's, 1883.

Hartmann, Eduard von. *Gesammelte Studien und Aufsátze.* Leipzig: Friedrich, 1891.

_____. *Philosophie des Unbewussten.* 9ª. ed. 2 vols. Berlim: C. Duncker, 1882.

_____. *Philosophie des Unbewussten. 1 Iª.* ed. 3 vols. Leipzig: H. Haacke, 1904.

_____. *Philosophische Fragen der Gegenwart.* Leipzig e Berlim: W. Friedrich, 1885.

_____. *Die Religion des Geistes.* 2ª. ed. Leipzig: W. Friedrich, 1899.

_____. *Religionsphilosophie.* 2ª. ed., 2 vols. Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907.

_____. *Das sittliche Bewusstein.* Leipzig: W. Friedrich, 1886.

_____. *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus: Eine Kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie.* Berlim: C. Duncker, 1875.

Hase, Karl A. von. *Hutterus redivivus.* 2 vols. em 1. Helsingfors: A. W. Grõndahl, 1846-1847.

Hastie, William. *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principies.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1904.

Hatch, Edwin. *The Irfluence ofGreek Ideas and Usages on Christianity.* Nova York: Harper and Brothers, 1957.

Heard, John Bickford. *The Tripartite Nature of Man: Spirit, Soul, and Body.* 2ª. ed. Edimburgo: T. & T. Clark, 1868.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Encyclopaedia of Logic (with the Zusàtze).* Traduzido por T. F. Geraets *et al,* Indianápolis e Cambridge: Hackett, 1991.

_____. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline.* Traduzido por Steven A. Taubneck. Nova York: Continuum, 1990.

. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Traduzido por E. B. Spiers e J. Burdon Sanderson. 3 vols. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895.

. *The Phenomenology of Mind.* Traduzido por J. B. Bailles. 2ª. ed. Londres: George Allen; Nova York: MacMillan, 1931.

. *Philosophy of Nature.* Traduzido por M. J. Petry. Londres e Nova York: Allen Unwin, Humanities Press, 1970.

. *Sàmtliche Werke.* 26 vols. Stuttgart: F. Frommann, 1949-1959.

Heidanus, Abraham. *Corpus theologiae christianae in quindecim locos digestum.* 2 vols. Leiden, 1686.

Heidegger, Johann Heinrich. *Corpus theologiae christianae.* 2 vols. Zurique: J. H. Bodmer, 1700.

. *De liberate christianorum a lege cibaria veteri.* 2ª. ed. Zurique: Gessner, 1678.

Heine, Ronald E. *The Commentaries of Origen and Jerome to St. Paul 's Epistle to the Ephesians.* Nova York: Oxford University Press, 2002.

Heinrich, Johann Baptist e Constantin [Konstantin] Gutbcrlet. *Dogmatische Theologie.* 2ª. ed., 10 vols. Mainz: Kirchheim, 1881-1900.

Heinze, Max.*Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie.* Oldenburg: F. Schmidt, 1872.

Hengstenberg, Ernest Wilhelm. *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch.* Traduzido por John D. Lowe. 2 vols. Edimburgo: Continental Translation Society, 1847.

Henry, Paul Emil. *Life and Times of John Calvin.* Traduzido por Hans Stebbing. 2 vols. Nova York: Robert Carta and Brothers, 1853.

Heppe, Heinrich. *Die dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.* Elberseld: R. L. Friedrich, 1861.

. *Dogmatik des deustschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert.* 3 vols. Gotha: F. A. Perthes, 1857.

. *Rèformed Dogmatics: Set Out and Illustratedfrom the Sources.* Revisado e organizado por Ernest Bizer. Traduzido por G. T. Thomson. Londres: Allen & Unwin, 1950. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978.

Herder, Johann Gottfried. *Àlteste Urkunde des Menschengeschlechts.* Riga: Hartknoch, 1774-1776.

. *Vom Geist des Christemtums.* Leipzig: J. F. Hartkroch, 1798.

Herner, s. *Die Anwendung des Wortes Kýpioç im Neuetestament.* Lund: E. Malstrõm, 1903.

Herrmann, Wilhelm J. *Die Religion im Verhàltnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.* Halle: M. Nieymeycr, 1879.

Hertwig, Oskar. *Biological Problems of Today: Preformation or Epi genes is?* Nova York: MacMillan Co., 1900.

. *Die Entwicklung der biologie im neunzehnten Jahrhundert.* Jena: G. Fischer, 1908.

Hesíodo. *Essential Hesiod (Works and Days).* Traduzido por C. J. Rowe. Bristol, Inglaterra: BristoUClassical Press, 1978.

Hettinger, Franz. *Apologie des Christentums.* Organizado por Eugene Müller, 9ª. ed., 5 vols. Freiburg im Breisgau e St.Louis: Herder, 1906-1908.

. *Natural Religion.* Organizado por Henry Sebastian Bowden. Londres: Burns and Oats, 1892.

Hilário (Hilary). Bispo de Pictaviensis. *De Trinitate contra Arianos.* Venice: Paganinus de Paganinis, 1498.

Hinneberg, Paul, org. *Die Kultür der* Gegenwart. 24 vols. Berlim e Leipzig: B.G.Teubner, 1905-1923.

Hobbes, Thomas. *De eive; or, The Citizen.* Organizado por Sterling Power Lamprecht. Nova York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

. *Leviathan.* Londres: J. M. Dent, 1924.

Hodge, Charles. *Systematic Theology.* 3 vols. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888.

Hoekstra, Sytze. *Bronnen en Grondslagen van het Godsdienstig Geloof* Amsterdã: P. N. Van Kampen, 1864.

. *Des Christens Godsvrucht.* Amsterdã: Kraay, 1866.

———. *Grondslag, Wezen en Openbaring van het Godsdienstig Geloof.* Roterdã: Altmann & Roosenburg, 1861.

———. *Wijsgerige Godsdienstleer.* 2 vols. Amsterdã: Van Kampen, 1894-1895.

Hoffmann, Johan Christian Konrad von. *Der Schriftbeweis.* 2 vols. Nõrdlingen: Beck, 1857-1860.

———. *Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testament.* 2 vols. Nõrdlingen: C. H. Beck, 1841-1844.

Hofsted dc Groot, Petrus. *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid.* Groningen: Scholtens, 1855.

———. *Institutiones theologiae naturalis.* 3ª. ed. Groningen: W. Zuidema, 1845.

Hollaz, David. *Examen theologicum acroamaticum.* Rostock e Leipzig: Russworm, 1718.

Holtzmann, H. J. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.* 2 vols. Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897.

Holzhey, Carl. *Schõpfung, Bibel und Inspiration.* Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902.

Hommel, Fritz. *Geschichte des alten Morgenlandes.* Leipzig: Gõschen, 1895.

Honert, Johan van den. Voorrede [prefácio] a *Schatboek der Verklaring over den Nederlandsche Catechismus,* por Zacarias Ursino. Gorinchem: Nicholas Coetzee, 1736.

Honig, A. G. *Creationisme of Traducianisme?* Kampen: J. H. Bos, 1906.

Hoornbeeck, Johannes. *Institutiones theologicos.* Utrecht, 1653.

———. *Socianismus confutatus.* 3 vols. Utrecht, 1650-1654.

———. *Summa controversiarum religionis, cum infidelibus, haeriticis et schismaticis.* Utrecht: J. à Waesberg, 1658.

Hooykaas, Isaäc. *Geschiedenis der Beoefening van de Wijsheid onder de Hebreèn.* Leiden: P. Engels, 1862.

———. *God in de Geschiedenis: Eene Voorlezing.* Schiedam: Van Dijk, 1870.

Hooykas, Isaäc, J. H. Herdcrscheć. H. Oort, A. G. Van Hamel. *Godsdienst volgens de Beginselen der Ethische Richting Onder de Modernen.* Hertogenbosch: G. H. van der Schuyt, 1876.

Houtsma, M. Th. *De Strijd over het Dogma in den Islam top op el-Ash 'ari.* Leiden: S. C. van Doesburgh, 1875.

Howard, Nikolas. *Neue Berechnungen über die Chronologie des Alten Testaments und ihrer Verhàltnis zu der Altertumskunde.* Bonn, 1904.

Howorth, Sir Henry Iioyle. *The Glacial Nightmare and the Flood: A Second Appeal to Common Sense from the Extravagance of Some Recent Geology.* Londres: S. Low, Marston and Company Ltd., 1893.

———. *The Mammoth and the Flood.* Londres: S. Low, Marston, Sealc & Rivington, 1887.

———. *Neue Berechnungen iiber die Chronologie des Alt. Test. Und ihr Verhàltnis zu der Altertumskunde.* Prefácio por V. E. Rupprecht. Bonn, 1904.

Hugenholtz, PH. *Ethsich Pantheísme.* Amsterdã: Van Holkema & Warendorff, 1903.

Hugo de São Vítor. *De Sacramentis christianaefidei.* In PL 176, cols. 173-618.

———. *Summa sententiarum septem tractatibus disüncta. PL* 176, cols. 41-174.

Hümmelauer, F. von. *Der biblische Schõpfungsbericht.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1877.

———. *Nochmals der biblischen Schõpfungsbegriff* Freiburg im Breisgau: Herder, 1898.

Hyperius, Andreas. *Andrea Hyperii methodi theologiae.* Basiléia: Oporiniana, 1574.

Illingworth, J. R. *Personality, Human and Divine.* Londres: MacMillan and. Co., 1895.

Irineu. *Against Heresies. ANF,* I, 309-567.

Issel, Ernst. *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament: Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrõnte Preisschrift.* Leiden: E. J. Brill, 1887.

Ivcrach, James. *Is GodKnowable?* Londres: Hodder & Stoughton, 1884.

Jacobi, F. H. *Werke,* 8 vols. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-1825.

James, William. *The Varieties ofReligious Experience.* Modern Library, 1902. Reimpressão. Nova York: Random House, s.d.

Janet, Paul. *Les causes final es.* Paris: G. Ballière et Cie., 1882.

Jansen, G. M. *Praelectiones theologiae fundamentalis.* Utrecht, 1875-1877.

_____. *Theologia dogmatica specialis.* Utrecht, 1877-1879.

Jansen, Johannes J. *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Augsgang des Mittelalters.* 8 vols. Paris: Librairie Plon, 1887-1911.

_____. *De Leer van den Person en het Werk van Christus bij Tertullianus.* Kampen: Kok, 1906.

Jensen, Peter C. A. *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur.* 3 vols. Estrasburgo: Trübner, 1906-1928 *(i.e.,* 1929). Vol. I: *Die Ursprunge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.* Estrasburgo: Trübner, 1906.

João Damasceno. *Exposition of the Orthodox Faith. NPNF (2),* IX, 259-360.

_____. *The Orthodox Faith.* Traduzido por Frederic H. Chase Jr. In *Writings.* Vol. 37 de The Fathers of the Church. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1958.

Josefo, Flávio. *The Works of Josephus.* Traduzido por William Whiston. Nova edição atualizada. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987.

Jüngst, Johannes. *Kultus- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus).* Giessen: J. Ricker, 1901.

Junius, Franciscus. *Opuscula theologica selecta.* Organizada por Abraham Kuyper. Amsterdã: F. Muller, 1882.

_____. *Theses theologicae.* In vol. 1 de *Opuscula.*

Justino Mártir. *Dialogue with Tripho. ANF,* I, 194-270.

_____. *Loci aliquot selecti.* Zurique: Schulthness, 1824.

_____. *Discourse to the Greeks. ANF, I,* 271-73.

_____. *The First Apology.* Organizado por John Kaye. Edimburgo: J. Grant, 1912.

Kaftan, Julius. *Dogmatik.* 2ª. ed. Tübingen: Mohr, 1897.4ª. ed., 1901.

_____. *The Truth of the Christian Religion.* 2 vols. Traduzido por George Ferries. Edimburgo: T. & T. Clark, 1894.

_____. *Das Wesen der christlichen Religion.* Basiléia: C. Detloff, 1888.

_____. *Zur Dogmatik: Seiben Abhandlungen aus der "Zeitschrift für Theologie und Kirche ".* Tübingen: Mohr (Paul Siebcck), 1904.

Kàhler, Martin. *Die Wissenschaft der christlichen Lehre.* 3ª. ed. Leipzig: A. Deichcrt, 1905.

Kahnis, Karl Friedrich August. *Die Lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt.* 3 vols. Leipzig: Dõrffling & Franke, 1861-1868.

Kalb, Ernst. *Kirchen und Sekten der Gegenwart, unter Mitarbeit verschiedener evangelischer Theologen.* 2ª. ed. Stuttgart: Verlag für Buchhandlung der Evangelische Gesellschaft, 1907.

Kant, Immanuel. *Critique ofJudgement.* Traduzido por J. H. Bernard. 1951. Reimpressão, Nova York e Londres: Hafncr Publishing, 1968.

_____. *Critique of Practical Reason.* Traduzido por Mary Gregor. Cambridge: University Press, 1997.

_____. *Critique ofPure Reason.* Traduzido por Norman Kemp Smith. 1929. Reimpressão, Nova York: St. Martin's Press, 1965.

_____. *Kritik der Urteilskraft.* Organizado por Julius Hermann von Kirchman. 2ª. ed. Berlim: L. Heimann, 1872.

_____. *Religion within the Limits of Reason alone.* Traduzido por Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson. Nova York: Harper and Brothers, 1934.

Kattenbusch, F. *Confessionskunde.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892.

Kaufmann, David. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimuni.* Gotha: F. A. Perthes, 1877.

Kaulen, Franz Philipp. *Der biblische Schöpfungsbericht.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1902.

———. *Die Sprachenverwirrung zu Babel.* Mainz: F. Kirchheim, 1861.

Kautzsch, E. *Über die Derivate des Stammes iVlp) im altestamentlichen Sprachgebrauch.* Tübingen: L. F. Fues, 1881.

Keckermann, Bartholomáus. *Systema s.s. theologiae.* Hanoviae: Antonium, 1603.

Keerl, P. F. *Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichbaren Gottes.* Vol. 2 de *Der Mensch, das Ebenbild Gotts.* Basiléia: Bahnmaier, 1866.

———. *Die Lehre des Neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes.* Basiléia: Bahnmaier, 1863.

Keil, Carl Friedrich e F. Delitzsch. *Bible Commentary on the Old Testament.* 24 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1864-1901.

Kennedy, James Houghton. *Gottesglaube und moderne Weltanschauung.* Berlim: H. Reuthers, 1893.

Kern, H. *Rassen, Volken, Staten.* Haarlem: Bohn, 1904.

Kiclstra, T. J. *Het godsdienstig leven.* 2ª. ed. Amsterdã: Van Kampen & Zoon, 1890.

Kirchner, J. *Über den Zufall.* Halle: Pfeffer, 1888.

Kirn, Otto. *Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft.* . Berlim: Edwin Runge [s. d.].

Kist, N. C. *Kerkhistorisch Archief.* Organizado por Willem Moll. 4 vols. Amsterdã: P. N. van Kampen, 1857-1866.

Klee, Heinrich. *Katholische Dogmatik.* 2ª. ed., 3 vols. Mainz: Kirchheim, 1861.

Kleutgen, Joseph. *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt. 2* vols. Münster: Theissing, 1863, 2ª. ed. 1878.

———. *Die Theologie der Vorzeit vert,eidigt.* 2ª. ed. 5 vols. Münster: Theissing, 1867-1874.

Kliefoth, Theodor Friedrich Dethlof. *Acht Bücher von der Kirche.* Schwerin: Stiller, 1854.

Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wórterbuch der deutsche Sprache.* Estrasburgo: K. J. Trübner, 1883.

Knapp, G. C. *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche.* 2ª. ed., 2 vols. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1836.

Knight, William Angus. *Aspects ofTheism.* Londres e Nova York: Macmillan and Co., 1893.

Kõberle, Justus. *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments.* Munique: C. H. Beck, 1901.

Köhler, Ludwig. *Old Testament Theology.* Traduzido por A. S. Todd. Filadélfia: Westminster Press, 1957.

Kõlling, Wilhelm. *Die Echtheit von 1 Joh. 5:7.* Breslau: C. Dülfer, 1893.

———. *Pneumatologie, oder, Die Lehre von der Person des heiligen Geistes.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1894.

Kõnig, Edmund. *W. Wundt: Seine Philosophie und Psychologie.* Stuttgart: F. Frommann, 1901.

Kõnig, Eduard. *Das Hautprobleme der áltisraélitischen Religionsgeschichte.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1884.

———. *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes. 2* vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882.

Kõstlin, Julius. *The Theology of Luther in Its HistóricaI Development and Inner Harmony.* Traduzido por Charles E. Hay. 2 vols. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897.

Kraetzschmar, Richard. *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Marburg: N. G. Elwert, 1896.

Krcibig, Gustav. *Die Rätsel der gõttlichen Vorsehung.* Berlim, 1886.

Krug, Heinrich. *De pulchritudine divina libri tres.* Freiburg: Herder, 1902.

Krüger, Gustav. *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichlichen Entwicklung.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905.

Kuenen, Abraham. *De Godsdienst van Israël tot den Ondergang van den Joodschen Staat. 2* vols. De Voomaamste Godsdiensten. Haarlem: Kruseman, 1869-1870.

———. *The Religion of Israel to the Fali of the Jewish State.* Traduzido por Alfred

Heaíh May. 3 vols. Londres: Williams & Norgate, 1882-1883.

_____. *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst.* Leiden: S. C. Van Doesburgh, 1882.

Kiihl, Ernst. *Zur paulinischen Theodicee, Ròmer 9-11.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

Kuhn, Johannes von. *Die christliehe Lehre von der gõttlichen Gnade.* Tübingen: H. Laupp'sche Buchhandlung, 1868.

Kiinstle, K. *Das Comma Joanneum, auf seine Herkunft untersucht.* Freiburg: Herder, 1905.

Kurtz, Johann Heinrich. *The Bible and Astronomy: An Exposition of the Biblical Cosmology and Its Relations to Natural Science.* Traduzido por T. D. Simonton. 3ª. ed. Filadélfia: Lindsay & Blakiston, 1857.

_____. *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* 2 vols. Mitau [Jelgava]: Aug. Neumann, 1849.

Kuyper, Abraham. *De Engelen Gods.* Amsterdã: Hõveker and Wormser, 1902.

_____. *Ex ungue leonem.* Amsterdã: Kruyt, 1882.

_____. *De Gemeene Gratie in Wetenschap en Kunst.* Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1905.

_____. *Om de oude Wereldzee.* 2 vols. Amsterdã: Van Holkema and Warendorf, 1907-1908.

_____. *De Schrift het Woord Gods.* Tiel: H. C. A. Campagne, 1870.

_____. *Uit het Woord.* 2ª. ed. Amsterdã: Wormser, 1896.

_____. *De Vleeschwording des Woords.* Amsterdã: Wormser, 1887.

_____. *The Work of the Holy Spirit.* Traduzido por J. Hendrik De Vries. 1900. Reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans, 1941.

Kuyper, Abraham, Jr. *Johannes Maccovius.* Leiden: D. Donner, 1899.

Kuyper, Herman Huber. *Evolutie of Revelatie.* Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1903.

Lactâncio, Lúcio C. *The Divine Institutes.* Traduzido por Irmã Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1964.

_____. *De ira Dei.* 1543. Reimpressão, Darmstadt: Gentner, 1957.

_____. *De opificio Dei.* Colônia: Quentell, 1506.

Ladd, George Trumbull. *The Philosophy of Religion. 2* vols. Nova York: Scribner, 1905.

Lagrange, Marie-Joseph. *Études sur les religions sêmitiques.* Paris: V. Lecoffre, 1903.

Laidlaw, John. *The Bible Doctrine of Man.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1895.

Lang, Andrew. *Onderzoek naar de Ontwikkeling van Godsdienst, Kultus en Mythologie.* Traduzido por L. Knappert. Haarlem: F. Bohn, 1893.

Lang, Andrew, Leo Juda, Martin Macronius e Zacarias Ursino. *Der heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen.* Leipzig: A. Deichert, 1907..

Lange, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart.* 8ª. ed. Leipzig: Baedekker, 1908.

Lange, Johann Peter. *Christliehe Dogmatik.* 3 vols. Heidelberg: K. Winter, 1852.

Lauchert, Friedrich. *Die Lehre des heiligen Athanasius des Grossen.* Leipzig, 1895.

Lechler, Gotthard Victor. *Geschichte des englischen Deismus.* Stuttgart: J. G. Cotta, 1841.

Lechler, Karl. *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste.* 3 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899-1904.

Leeuwen, Everardus Henricus van. *Bijbelsche Anthropologie.* Utrecht: G. J. A. Ruys, 1906.

_____. *De Leer Aangaande god.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1892.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm. *System der Theologie.* 3ª. ed. Mainz: S. Müller, 1825.

_____. *A System ofTheology.* Traduzido por Charles William Russell. Londres: Burns and Lambert, 1850.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm e Johann Christoph Gottsched. *Theodicee.* Leipzig: Foerster, 1744.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften.* Stuttgart: Reclam, 1997.

Lexis, Wilhelm *et al. Die allgemeien Grundlagen der Kultur der Gegenwart.* Die Kultur der Gegenwart 11. Berlim: Teubner, 1906.

Leydecker, Melchior, *seu Exercitationes ad nonnullas Controvérsias quae hodie in Bélgio potissium moventur; multa ex parte theologico-philosophicae.* Leiden: Daniel Gaesbeeck & Felicem Lopez, 1677.

Liberatore, Matteo. *Institutiones philosophicae.* 8ª. ed., 3 vols. Roma: n. p., 1855.

Liebmann, Otto. *Gedanken und Tatsachen.* 2 vols. Estrasburgo: K. J. Trübner, 1882-1899.

———. *Zur Analysis der Wirklichkeit: Eine Erõrterung der Grundprobleme der Philosophie.* 3ª. ed. Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900.

Liebner, Carl Theodor Albert. *Die christliehe Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt.* Gõttingen: Yandenhoeck & Ruprecht, 1849-.

Limborch, Phillip van. *Theologia Christiana adpraxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa.* Amsterdã: Wetstein, 1735.

Lipps, Theodor. *Naturwissenschaft und Weltanschauung.* Heidelberg: C. Winter, 1906.

Lipsius, Richard Adelbert. *Lehrhuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893.

Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding.* 8ª. ed. 2 vols. Londres: A. Churchill & A. Manship, 1721.

Lodge, Oliver J. *Life and Matter.* 4ª. ed. Londres: Williams & Norgate, 1907.

Lombardo. *Veja* Pedro Lombardo.

Loofs, Friedrich. *Leiftfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* 4ª. ed. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906.

Lotz, Wilhelm. *Die biblische Urgeschichte.* Leipzig: A. Deichert, 1907.

Lotze, Hermann. *Microcosmus.* Traduzido por Elizabeth Hamilton e E. E. Constance Jones. Nova York: Scribner & Welford, 1866.

Love, Christoph. *Theologia practica.* 4ª. ed. Amsterdã: J. H. Boom, 1669.

Lucas, G. J. *Agnosticism and Religion.* Baltimore: J. Murphy & Co., 1895.

Lueken, Wilhelm. *Michael: eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

Liiken Heirich. *Die Stifungsurkunde des Menschengeschlechts.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1876.

———. *Die Traditionen des Menschengeschlechts.* Münster: Aschendorff, 1869.

Liitgert, Wilhelm. *Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes.* Leipzig: A. Deichert (G. Bõhme), 1905.

Luthardt, Christoph Ernst. *Apologetic Lectures on the Truths of Christianity.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1870.

———. *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums.* 8ª. ed. Leipzig: Dõrffling und Franke, 1870. 8th ed., 1878.

———. *Compendium der Dogmatik.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1865.

Lutero, Martinho. *The Bondage of the Will.* Traduzido por J. I. Packer e O. R. Johnson. Old Tappan, N. J.: Revell, 1957.

———. *Lectures on Genesis 1-3.* Vol. 1 de *Luther 's Works.* St. Louis, Concórdia, 1958.

Maccovius, Johannes. *Loci communes theologici.* Amsterdã: n. p., 1658.

———. *Redivivus.* Franeker: Typis Idzardi Alberti & sumptibus Ludovici Elzevirii, 1654.

MacGillavry, Theodorus Henricus. *De Continuiteit van het Doode em het Levende.* Leiden: Brill, 1898.

Maimônides, Moses. *Moreh Nevukhim.* Varsóvia: Goldman, 1872.

Malebranche, Nicholas. *The Search after Truth: Elucidations of the Search after Truth.* Traduzido por R. Sault. Columbus: Ohio State University Press, 1980.

Mannens, Paulus. *Theologiae dogmaticae institutiones.* 3 vols. Roermand: Romen, 1901-1903.

Mansel, Henry Longueville. *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures, Preached before the University of Oxford.* Oxford: J. Wright, 1858.

Marck, Johannes à. *Compendium theologiae christianae didactico-electicum.* Groningen: Fossema, 1686.

. *Historia Paradisi.* Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705.

. *Het Merch der Christene Gotgeleerheit.* Roterdã: Nicolaas en Paulus Topyn, 1741.

Maresius, Samuel. *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae comprehensium octodecim disputationibus.* Groningen: Francisci Bronchorstii, 1659.

. *Systema theologicum.* Groningen: Aemilium Spinneker, 1673.

Martensen, Hans. *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines of Christianity.* Traduzido por William Urwick. Edimburgo: T. & T. Clark, 1871.

. *Christian Ethics.* Traduzido por C. Spence, William Affleck e Sophia Taylor. 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1873-1882.

Martensen-Larsen, Hans. *Die Naturwissenschaft in ihrem Schuldverhàltnis zum Christentum: eine religionsgeschichte Skizze.* Berlim: Reuther& Reichard, 1897.

Marti, Karl. *Geschichte der israelitischen Religion.* 3ª. ed. Estrasburgo: F. Buli, 1897.

Martineau, James. *A Study of Religion, Its Sources and Contents.* Oxford: Clarendon Press; Nova York: Macmillan and. Co., 1888.

Mastricht, Peter van. *Theoretico-practica theologia.* Utrecht: Appels, 1714.

Matulewicz, Georgius B. *Doctrina Russorum de statu justitiae originalis.* Freiburg: Herder, 1904.

Mayer, Emil Walter. *Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

Mayer, J. *Der teleologische Gonesbe^ez! und der Darwinismus.* **Mainz: F.** Kirchheim, 1901.

McCosh, James. *The Intuitions of the \fmü ˜ Inductively lnvestigated.* Nova **York: R.** Cárter, 1860.

. *The Method of Divine Government. Physical and Moral.* 4ª. ed. Nova York: R. Cárter, 1860.

McTaggart, John e Ellis McTaggart. *Some Dogmas of Religion.* Londres: E. Arnold, 1906.

Mees, Rudolf Pieter. *De mechanisme Verklaring der Levensverschijnselen.* Haia, 1899.

Meijer, Laurentius. *Verhandelingen over de Goddelyke Wigenschappen.* 4 vols. Groningen: Jacob Bolt, 1783.

Melanchthon, Philipp. *Corpus doctrinae christianae.* Lipsiae, 1561.

. *Ertarratio symboli Nicaeni.* 8 vols. Wittenberg: Ioannis Lufft, 1550.

. *Examen ordinandorum. 4* vols em 2. Lipsiae: Imprimebatl. Steinman, 1584.

. *Explicatio symboli Niceni.* 8 vols. Wittenberg: Ioannis Cratonis, Impensis Cunradi Ruelii, 1561.

. *Loci communes.* Berlim: G. Schlawitz, 1856.

Melzer, Ernst. *Die augustinische Lehre vom Kausalitaïsverhàltnis Gottes zur Welt.* Neisse: Graveur, 1892.

Menken, Gottfried. *Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift.* 3ª. ed. Bremen: Wilhelm Kaiser, 1833.

Menno, Simons. *The Complete Works of Menno Simons.* Elkhart: John F. Funk andBrother, 1871.

. *The complete Writings of Menno Simons.* Traduzido por Leonard Verduin. Organizado por J. C. Wenger. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1956.

Menzel, Wolfgang. *Christliche Symbolik.* 2ª. ed., 2 vols. Regensburg: Manz, 1855.

Meyer, H. A. W. *Criticai and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and the Epistle to Philemon.* Traduzido por Maurice J. Evans. Organizado por William P. Dickson. Edimburgo: T. & T. Clark, 1884.

. *Criticai and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians.* Traduzido por G. H. Venables. Edimburgo: T. & T. Clark, 1884.

. *Criticai and Exegetical Handbook to the epistles to the Philippians and Colossians.* Traduzido por John C. Moore. Revisado e organizado por William R Dickson. Edimburgo: T. & T. Clark, 1875.

. *Criticai and Exegetical Handbook to the Gospel ofjohn.* Traduzido por William Urwick, Frederick Crombie e A. C. Kendrick. Nova York: Funk & Wagnalls, 1895.

. *Kritisch exegetisches Ïíandbuch über das Evangelium des Johannes.* Organizado por B. Weiss. 7ª. ed. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1886.

Mezger, Paul. *Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens.* Basiléia: Helbing & Lichterbahn, 1904.

Michelis, Friedrich. *Entwicklung der beiden ersten Kapitel der Génesis.* Münster: Theissing, 1845.

Milton, John. *De doctrina Christiana.* Organizado por Charles Sumner. Brunsvigae: F. Vieweg, 1827.

. *A Treatise on Christian Doctrine.* Traduzido por Charles Sumner. Cambridge: impresso por J. Smith para Charles Knight, 1825.

Minucius Felix, Marcus. *The Octavius of Marcus Minucius Felix.* Traduzido por G. W. Clarke. Nova York: Newman Press, 1974.

Mõhler, Johann Adam. *Symbolik: Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren õffentlichen Bekenntnisschriftenn.* Mainz: F. Kupferberg, 1838.

Mõller, Wilhelm. *Die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903.

Moor, Bernhard de. *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianae didactico-electicum.* 7 vols. Leiden: J. Hasebroek, 1761-1771.

More, Henry. *Mysterium pietatis, An Explanation of the Grand Mystery.* 3 vols. Londres: J. Fletcher, 1660.

Mornay, Philippe de. *De veritate religionis Christianae.* Leiden: Andries Cloucq, 1605.

Morris, J. *A New Natural Theology: Based upon the Doctrine of Evolution.* Londres: Rivington, Percival, 1896.

Müller, Enst Friedrich Karl. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.* Leipzig: A. Deichert, 1903.

. *Symbolik.* Erlangen e Leipzig: A. Deichert, 1896.

Müller, Joseph T. *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª. ed. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898.

Müller, Julius. *The Christian Doctrine of Sin.* Traduzido pelo Rev. Wm. Urwick. 5ª. ed., 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1868.

. *Dogmatische Abhendlungen,* Bremen: C. E. Müller, 1870.

Müller, Karl. *Die gõttliche Zuvorersehung und Erwâhlung in ihrer Bedeutungjur den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus.* Halle a. S.: MaxNiemeyer, 1892.

Müller, Max. *Theosophie, oder psychologische Religion.* Leipzig: Engclmann, 1895.

. *Theosophy, or Psychological Religion.* Londres; Nova York: Longmans, Green, 1895.

. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache.* 3ª. ed. Leipzig: Mayer, 1866.

Münscher, Wilhelm. *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte.* Organizado por Daniel von Coelln. 3ª. ed., 2 vols. em 3. Cassei: J. C. Krieger, 1832-1838.

Muntinghe, Hermann. *Pars theologiae christianae theoretica.* Harderwijk: I. vanKasteel, 1800.

Musculus, Wolfgang. *Loci communes theologiae sacrae.* Basiléia: Heruagiana, 1567.

Nägeli, Carl. *Enstehung and Begriff der naturhistorischen Art.* 2ª. ed. Munique: Kõninglichc Akademie, 1865.

, *A Mechanico-Physiological Theory of Organic Evolulion.* Chicago: Opcn Court Pub. Co., 1898.

Neander, August. *Geschichte der PJianzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostei.* 5ª. ed., 2 vols. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1890.

, *History of the Planting and the Training of the Christian Church by the Apostles.* Traduzido por J. E. Ryland, 2 vols. Londres: Bell and Daly, 1864.

Nicolau de Cusa. *Of Learned Ignorance.* 1954. Reimpressão. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979.

Niemeijcr, Cornélius Johan. *De Strijd over de Leer der Praedestinatie in de IXde Eeuw.* Groningen: Gebroeders Hoitsema, 1889.

Niemeyer, H. A. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatispublicatarum.* 2 vols. Leipzig: Sumptibis Iulii Klinkhardti, 1840.

Nietsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morais.* Traduzido por Douglas Smith. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1998.

Nieuwhuis, Willem Hillebrand. *Twee Vragen des lijds.* Kampen: Kok, 1907.

, *De Verdiensten der Katholieke kerk ten Opzichte der Natturwet.* Traduzido do inglês. Prefácio de F. Hendrichs. Amsterdã, 1906.

Nikcl, Johannes Simon. *Genesis und Keilschriftforschung.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1903.

, *Die Lehre des Alten Testaments über die Cherubin und Seraphim.* Theol. diss., Würzburg. Breslau: Grass Barth, 1890.

Nitzsch, Carl Immanuel. *System der christlichen Lehre.* 5ª. ed. Bonn: Adolph Marcus, 1844.

, *System of Christian Doctrine.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1849.

Nitzsch, Friedrich A. B. *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* Preparado por Horst Stephan. 3ª. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.

Noordtzij, M. *Oostersche Lichtstraten over Westersche Schriftbeschouwing.* Kampen: J. H. Bos, 1897.

Nõsgen, K. F. *Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899.

, *Der heilige Geist: Sein Wesen und die Art seines Wirkens.* Berlim: Trowitzch & Sohn, 1905.

Novaciano. *Novatiani romanae urbis presbyteri De trinitate liber = Novatian 's Treatise on the Trinity.* Organizado por W. Yorke Faussett. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

Oehlcr, Gustav Friedrich. *Die Engelwelt.* Stuttgart, 1890.

, *Die Gründzuge der alttestamentlichen Weisheit.* Tübingen: L. F. Fues, 1854.

, *Theology of the Old Testament.* Traduzido por Eilen D. Smith e Sophia Taylor. Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-1893.

Octinger, Friedrich Christoph. *Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Haupstücke zurückgeführt.* Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1852.

Oettingen, Alexander von. *Lutherische Dogmatik.* Vol. I: *Principienlehre.* Vol. II: *System der christlichen Heilswahrheit.* II. 1: *Die Heilsbedingungen.* II.2: *Die Heilsverwirklichung.* Munique: C. II. Bcck, 1897-1902.

Oleviano, Gaspar. *De Bediening van het Genade Verbond [De Substantia foederis gratiae* (1585)]. Roterdã: Mazijk, 1939. Reimpresso em *Geschriften van Caspar Olevianus.* Haia: Rcformatorische Boeckhandel, 1963.

Oorthuys, Gerardus. *De Anthropologie van Zwingli.* Leiden: E. J. Brill, 1905.

Ooterzee, J. J. van. *Christian Dogmatics.* Traduzido por J. Watson e M. Evans. 2 vols. Nova York: Scribner, Armstrong, 1874.

Oppenraaij, Th. van. *La Doctrine de la prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas depuis l'origine jusqu 'au Synode National de Dordrecht en 1618 et 1619.* Louvain: J. van Linthout, 1906.

Opzoomer, C. W. *Wet en Wijsbegeerte.* Amsterdã: Gebhard, 1857.

Orígenes. *Against Celsus. ANF,* IV, 395-669.

———. *Homilies on Genesis and Exodus.* Traduzido por Ronald E. Heine. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1982.

———. *On First Principies. ANF,* IV, 239-384.

———. *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Homiliae XIX, in leremiam prophetam.* 8 vols. Plantiniana Balthasaris Moreti, 1648.

Orr, James. *The Christian View of God and the World, as Centering in the Încarnation.* Nova York: Randolph, 1893.

———. *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modem Denials.* Londres: Hodder & Stoughton, 1906.

———. *The Problem of the O/d Testament.* Londres: James Nisbet, 1905.

"Orthodox Confession, The". Vol. II, 275-400, de *Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff. Nova York: Harper & Row, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1990.

Ostwald, Wilhelm. *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus.* Leipzig: Veit, 1895.

Oswald, Johann Heinrich. *Angelologie.* Paderborn: F. Schõningh, 1883.

———. *Eschatologie.* Paderborn: R Schõningh, 1868.

———. *Religiõse Urgeschichte der Menschheit.* Paderborn: R Schõningh, 1881.

———. *Die Schòpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen.* Paderborn: R Schõningh, 1885.

Otto, Rudolf. *Naturalism and Religion.* Traduzido por J. Arthur Thomson e Margaret R. Thomson e organizado por W. D. Morrison. Londres: Williams & Norgate, 1907.

———. *The Philosophy of Religion.* Londres: Williams & Norgate, 1931.

Outrein, Johannes d'. *Proef-stukken van heilige Sinne-Beelden.* Amsterdã: G. Borstius, 1700.

Ovídio. *The Metamorphoses.* Traduzido por Henry T. Riley. Nova York: G. Bell & Sons, 1889.

Owen, John. "On divine Justice". In *The Works of John Owen.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1862.

———. *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit.* Londres: J. Darby, 1674.

Pareus, David. *In divinam ad Corinthios priorem S. Pauli apostolic epistolam commentarius.* Genebra: Petrus Aubertus, 1614.

———. *În divinam ad Romanos S. Pauli apostoli epistolam commentarius.* Frankfurt: Rhodes, 1608.

Pastor de Hermas. ANF, II, 1-58.

Paulsen, Friedrich. *Einleitung in die Philosophie.* Berlim: Hertz, 1892.

———. *System der Ethik mil einem Umriss der Staat- und Gesellschaftslehre.* 2 vols. Berlim: W. Hertz, 1889.

Pedro Lombardo. *Sententiae in IV liberis distinctae.* 3ª. ed., 2 vols. Grottaferrata: Coleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-1981.

Perkins, William. *The workes of thet famous and worthy minister of Christ.* 3 vols. Londres: John Legatt, 1612-1618.

Perrone, Giovanni. *Praelectiones theologicae.* 9 vols. Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-1843.

Pesch, Christian. *Compendium theologiae dogmaticae.* 5ª. ed., 4 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1935.

———. *Praelectiones dogmaticae.* 9 vols. Freiburg: Herder, 1902-1910.

———. *Theologische Zeitfragen: Alte und neue Apologetik.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1900-1916.

Pesch, Tillman. *Die grossen Weltrãtsel,* 2ª. ed., 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1892.

Peschel, Oscar. *Abhandlungen zur Erd- und Võlkerkunde.* 5ª. ed., 3 vols. Leipzig: Duncker & Humblot, 1877-1879.

Petavius, Dionysius [Petau, Denis]. *De theologicis dogmatibus.* 8 vols. Paris: Vivès, 1865-1867.

Pfaff, Friedrich. *Schópfungsgeschichte.* Frankfurt am Main: Heyder & Zimmer, 1877.

Pfanner, Tobias. *Systema theologiae gentilis purioris.* Basiléia: Joh. Hermann Widerhold, 1679.

Pfleiderer, Otto. *Grundriss der Christlichen Glaubens und Sittenlehre.* Berlim: G. Reimer, 1888.

———. *Der Paulinismus.* 2ª. ed. Leipzig: O. R. Reisland, 1890.

Philippi, Friedrich Adolf. *Kirchliche Glaubenslehre.* 3ª. ed., 7 vols. em 10. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870-1890.

Pichler, Aloys. *Die Theologie des Leibniz: Aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen.* 2 vols. Munique: J. G. Cotta, 1869-1870.

Pierson, Allard. *Bespiegeling, Gezag, en Ervaning.* Utrecht: Kemink, 1885.

———. *Geschiedenis van het Roomsch-katholicisme top op het Concilie van Trente. 4* vols. Haarlem: A. C. Kruseman, 1868-1872.

Piscator, Johannes. *Aphorismi doctrinae christianae maximam partem ex Institutione Calvini excerpti.* Oxoniae: typis Ioh. Lichfield, impensis Hen. Curteine, 1630.

———. *Johan Piscatoris Tractatus de gratia Dei.* Herbonae Nassoviorum, 1614.

Platão. *The Laws.* Traduzido por E. B. England. 2 vols. Nova York: Longmans, Green & Co., 1921.

———. *The Republic.* Traduzido por Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1888.

Platz, Bonifacius. *Der Mensch.* Würzburg & Leipzig: Woerl, 1898.

Plitt, Hermann. *Zinzendorfs Theology.* 3 vols. em 1. Gotha: F. A. Perthes, 1869-1874.

Plotino, *Psychic and Physical Treatises: Comprising the Second and Third Enneads.* Traduzido por Stephen MacKenna. Londres: Philip Lee Warner, 1921.

Plutarco. *On Fate.* Traduzido por Phillip H. de Lacy e Benedict Einarson. Vol. VII, 303-60, e *Plutarch's Moralia.* Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.

Poertner, Balthasar. *Das biblische Paradies.* Mainz: Kirchheim, 1901.

Poiret, Pierre. *Cogitationum rationalium de Deo, anima et maio, libri quatuor.* Amsterdã: Daniel Elsevier, 1677.

Polanus, Amandus. *Syntagma theologiae christianae.* 5ª. ed. Hanover, Aubry, 1624.

Polyander à Kerchkhoven, Johannes, André Rivet, Antonius Walaeus e Antoine Thysius. *Synopsis purioris theologiae.* Organizado por H. Bavinck. 6ª. ed. Leiden: Didericum Donner, 1881.

Pressensé, Edmond de. *Les Origines: Le problème de la connaissance, te problème cosmologique, le problème anthropologique, I'origine de la mora/e et de la religion.* 2ª. ed. Paris: Librairie Fischbacher, 1883.

Próspero de Aquitânia. *Praedestionem Dei nullus catholicus negat.*

———. *De vita contemplativa.* Speyer: Peter Drach, 1486.

Pruner, Johann Ev. *Synopsis der dogmatisch-moraltheologischen Lehre von der Wirksamkeit des hl. Geistes zunächst nach dem hl. Thomas von Aquin.* Eichstätt: Brönner'sche, 1891.

Pseudo-Dionísio, o Areopagita. *The Divine Names and Mystical Theology.* Traduzido por John D. Jones. Milvvaukee: Marquette University Press, 1980.

———. *Pseudo-Dionysius: The complete Works.* Organizado por Paul Rorem e traduzido por Colm Luibheid. Nova York: Paulist Press, 1987.

———. *S. Thomae Aquinatis in librum beati Dionysi De divinis nominibus expositio.* Turim: Marietti, 1950.

Pünjer, B. *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation.* Brussels: Impression Anastaltique Culture et civilization, 1880-1883.

Quesntedt, Johann Andreas. *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum. 1685.* Edição inglesa: capítulos 1-3, *The Nature and Character of Theology.* Resumido, organizado e traduzido por Luther Poellot. St. Louis: Concórdia, 1986.

Quirmback, Joseph. *Die Lehre dês heiligen Paulus von der natiirlichen*

Gotteserkenntnis und dem natürlichen sittengesetz. Freiburg i. B.: Herder, 1906.

Racovian Catechism, The. Traduzido por Thomas Rees. Londres, 1609. Reimpressão. Londres, 1818.

Ranke, Johannes. *Der Mensch.* 2ª. ed. Leipzig: Bibliographisches Instituí, 1894.

Ratzel, Friedrich. *The History of Mankind.* Traduzido por A. J. Butler. 3 vols. Nova York: Macmillan Co., 1896-1898.

Rauch, Matthaeus. *Die Einheit des Menschengeschlechts.* Augsburgo: F. Butsch Sohn, 1873.

Rauwenhoff, L. W. E. *Wijsbegeerte van den Godsdienst.* Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887.

Reiche, Armin. *Die künsterlichen Elemente in der Welt-und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa.* Jena: A. Kámpte, 1897.

Reinhard, Franz Volkmar. *Grundriss der Dogmatik.* Munique: Seidel, 1802.

Reinhardt, Ludwig. *Der Mensch zur Eiszeit in Europa und seine Kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit.* Munique: Ernst Reinhardt, 1913.

Reinke, Johannes. *Die Entwicklung der Naturwissenschaften inbesondere der Biologie im neunzehnten Jahrhundert.* Kiel: Universitãts-Buchhandlung (R Toeche), 1900.

———. *Die Natur und Wir.* Berlim: Gebruder Paetel, 1908.

———. *Die Welt ais Tat. Umrisse einer Weliansicht auf Naturwissenschaftlicher Grundlage.* 3ª. ed., 4 vols. Berlim: Gebruder Paetel, 1905.

Renan, Ernest. *Lavenir de la science: Pensées de 1848.* Paris: Calmann-Levy, 1890.

Reuss, Eduard. *History ofthe Sacred Scriptures of the New Testament.* 2 vols. Traduzido por Eduard Lovell Houghton. Boston: Houghton, Miffiin, 1884.

Reusch, Franz Heinrich. *Nature and the Bible: Lectures on lhe Mosaic History of Creation in Its Relation to Natural Science.* Traduzido por Kathleen Lyttelton a partir da 4ª. ed. alemã, 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1886.

Reuter, Hermann. *Augustinische Studien.* Gotha: F. A. Perthes, 1887.

———. *Geschichte der religiõsen Aufklárung im Mittelalter.* 2 vols. em 1. Berlim: W. Hertz, 1875-1877.

Réville, Jean. *La doctrine du logos.* Paris: J. Brochen, 1881.

Ricardo de São Vítor. *De trinitate.* Paris: J. Vrin, 1958.

Ridderbos, Jan. *De Theologie van Jonathan Edwards.* Haia: J. A. Nederbragt, 1907.

Riedel, Wilhelm. *Alttestamentliche Untersuchungen.* Leipzig: A. Deichert (Georg Bõhme), 1902.

Riehm, Eduard. *Handwõrterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser.* 2 vols. Bielefeld e Leipizig: Velhagen & Hasms, 1893-1894.

Riehm, Gottfried. *Christentum und Naturwissenschaft.* 2ª. ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896.

Riem, Johannes. *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft mit 2 Zeichn. und einer Weltkarte.* Hamburgo: Rauhe Haus, 1925.

Riggenbach, Eduard. *Der trinitarische Taufbefehl: Matt 28,19 nach seiner urspriinglichen Textgestalt und seiner Authentie.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903.

Ritschl, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation.* Clifton, N. J.: Rcference Book Publishers, 1966.

———. *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung.* 4ª. ed., 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1895-1903.

———. *Gesammelte Aufsátze, Neue Folge.* Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr, 1896.

———. *Theologie und Metaphysic.* Bonn: A. Marcus, 1881.

Ritter, Heinrich. *Geschichte der christlichen Philosophie. 4* vols. Hamburgo: F. Perthes, 1841-1845.

Ritter, Heinrich e Ludwig Preller. *Historia philosophiae Graecae.* Gotha: F. A. Perthes, 1888.

Rivertus, Andreas. *Commentarius in Psalmorum propheticorum; de misterijs evangelicis decadem selectam.* Roterdã: A. Leers, 1645.

. *Operum theologicorum.* 3 vols. Roterdã: Leers, 1651-1660.
Robertson, James. *The Early Religion of Israel.* 2ª.ed. Nova York: Westminster Press [Thomas Whittaker], 1903.
. *Israel 's oude Godsdienst.* Culemborg: Blom en Olivierse, 1896.
Romanes, George John. *The Scientific Evidences of Organic Evolution.* Londres: Macmillan and Co., 1882.
. *Thoughts on Religion.* Organizado por Charles Gore. 6ª. ed. Chicago: Open Court Publishing Co., 1911.
Rose, Fritz Otto. *Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke.* Berna: C. Sturzenegger, 1901.
Roth, Rudolf von e Ernst Kuhn. *Festgruss an Rudolf von Roth.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893.
Rothe, Richard. *Theologische Ethik.* 2ª. ed. rev., 5 vols. Wittenberg: Zimmermann, 1867-1871.
Rottmanner, Odilo. *Der Augustinismus, eine dogmengeschichtliche Studie.* Munique: Verlag der J. J. Lentner'schen Buçhhandlung, 1892.
Rümelin, G. *Reden und Aufsätze.* Tübingen: H. Laupe, 1875.
Runze, Georg. *Der ontologische Gottesbeweis: Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart.* Halle: C. E. M. Pfeffer, 1882.
Ryssen, Leonardus. *De oude Rechtsinnige Waerheyt Verdonkert.* Middleburgh: Benedictus Smidt, 1764.
. *Summa theologiae elencticae completa, et didacticae quantum sufficit.* Edimburgo: G. Mosman, 1692.
Sabatier, Auguste. *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History.* Traduzido por T. A. Seed. Nova York: James Pott, 1902.
Sanseverino, Gaetano. *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata.* Neapoli: Manfredi, 1861-1866.
Sartorius, Ernst Wilhelm Christian. *Die Lehre von Christi Person und Werk.* 3ª. ed. Hamburgo: F. Perthes, 1837.
. *Die Lehre von der heiligen Liebe.* Stuttgart: S. G. Liesching, 1861.
Schäfer, Bernhard. *Bibel und Wissenschaft.* Münster: Theissing, 1881.
Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom.* Revisado por David S. Schaff. 6ª. ed., 3 vols. Nova York: Harper, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1990.
Schanz, Paul. *Das Alter des Menschengechlechts nach der heiligen Schrift der Profangeschichte und der Vorgeschichte.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1896.
. *A Christian Apology.* Traduzido por Michael F. Glancey e Victor J. Schobel. 4ª. ed. Ratisbon: F. Pustet, 1891.
. *Über neue Versuche der Apologetik genenüber dem Naturalismus und Spiritualismus.* Regensburg: Nationale Verlagsanstalt, 1897.
Schäzler, Constantin von. *Natur und Übernatur.* Mainz: Kirchheim, 1865.
Scheeben, Matthias Joseph. *Handbuch der katholischen Dogmatik. 4* vols. 1873-1903. Reimpressão, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933.
. *Natur und Gnade.* Mainz: Kirchheim, 1861.
Scheibe, Max. *Calvins Prädestinationslehre.* Halle a. S.: Ehrhardt Karras, 1897.
Schell, Herman. *Der Gottesglaube und die Naturwissenschaftliche Welterkenntniss.* 2ª. ed. Bamberg: Schmidt, 1904.
Schelling, F. W. J. von. *Ausgewählte Werke. 4* vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
. *Schelling 's Philosophy of Mythology and Revelation.* Traduzido por Victor C. Hayes. Armingdale, New South Wales: Australian Association for the Study of Religions, 1995.
Schermann, Theodor. *Die Gottheit des heiligen Geistes nach den Griechischen Vätern des vierten Jahrunderts.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1901.
Schiaparelli, G. V. *Astronomy in the Old Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1905.
Schiere, Nicolaus. *Doctrina testamentorum et foederum divinorum omnhim.* Leovardiae: M. Injema, 1718.
Shleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1989.

, *Dialektik.* Berlim: G. Reimer, 1839.
_. *On Religion: Speechs lo Its Cultured Despisers.* Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1996.
Schlossmann, Siegmund. *Persona und irpóoumu im recht und im christlichen Dogmatik.* Kicl: Lipsius & Tischer, 1906.
Schmid, C. F. *Biblische theologie des Neuen Testamentes.* 3ª. ed. Stuttgart: S. G. Liesching, 1864.
Schmid, Heinrich. F. F. *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church.* Traduzido por Charles A. Hay e Henry Jacobs. 5ª. ed. Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899.
Schmid, Rudolf. *The Scientific Creedof a Theologian.* Traduzido por J. W. Stoughton com base na 2ª. ed. alemã. Nova York: A. C. Armstrong, 1906.
Schmidt, Carl. *Das Naturereignis der Sintflut.* Basiléia: B. Schwabe, 1895.
Schmidt, Wilhelm. *Christliche Dogmatik. 4* vols. Bonn: E. Weber, 1895-1898..
, *Die Gõttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt.* Berlim: Wiegandt &Grieben, 1887.
Schneckenburger, Matthew, e Eduard Güder. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und réformierten Lehrbegriffs.* 2 vols. Stuttgart: J. B. Metzler, 1855.
Schneemann, G. *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse.* Freiburg im Breisgau e St. Louis: Herder, 1880.
Schneider, Richard. *Christliche Klänge aus den griechischen und rõmischen Klassikern.* Gotha: F. A. Perthcs, 1865. Reimpressão, Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877.
Schneider, Th. *Was ists mit der Sintflut?* Wiesbaden, 1903.
Schneider, Wilhelm. *Die Naturvõlker.* Paderborn: Schõningh, 1885.
Schoeberlein, Ludwig. *Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe.* Stuttgart e Berlim: G. Schlawitz, 1848.
, *Prinzip und System der Dogmatik.* Heidelberg: C. Winter, 1881.
Scholten Johannes Henricus. *Dogmatices christianae initia.* 2ª. ed. Lion: P. Engels, 1858.
, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen.* 2ª. ed., 2 vols. Leiden: P. Engels, 1850-1851.
, *De Vrije Wil, Kritisch Onderzoek.* Leiden: P. Engels, 1859.
Schopenhauer, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik.* 3ª. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881.
, *Parerga and Paralipomena.* Traduzido por E. F. J. Payne. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1974.
, *Die Welt ais Wille und Vorstellung.* 6ª. ed. Leipzig: Brockhaus, 1887.
, *The World as Will and Representation.* Traduzido por E. F. J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966.
Schrõrs, H. *Die Streit über die Prádestination im 9. Jahrhundert.* Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1884.
Schrõter, R. *Der Begrijf der Heiligkeit im Alten und Neuen Testaments.* Leipzig: Fock, 1892.
Schübert, Hans von. *Der sogenannte Prádestinatus: ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903.
Schultz, Herman. *Alttestamentliche Theologie.* 2ª. ed. Gõttingen: Vandcnhocck & Ruprecht, 1889.
Schürer, Emil. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 4ª. ed. 3 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-1909.
, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 a.C. - 135 d.C.).* Original, 1885. Revisado e organizado por Geza Vermes, Fergus Miller e Matthew Black. Vol. 3. Edimburgo: T. & T. Clark, 1979.
Schurtz, Heinrich. *Katechismus der Võlkerkunde.* Leipzig: J. J. Weber, 1893.
Schwalbe, Gustav Albert. *Studien zur Vorgeschichte des Menschen.* Stuttgart: Schweizerbart, 1906.
Schwane, Joseph. *Dogmengeschichte.* 2ª. ed., dos vols. I e II; Iª. ed. Dos vols. III e IV. Freiburg im Breisgau: Herder, 1882-1895.

Schwarz, Franz von. ***Sintflut und*** *Völkerwanderungen.* Stuttgart: Enke, 1894.

Schweizer, Alexander. *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt.* 2 vols. em 3. Leipzig: S. Hirzel, 1863-1872.

———. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Füssli., 1844-1847.

———. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung inerhalb der reformierten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Fuessli, 1854-1856.

Schwetz, Johann. *Theologia dogmatica catholica.* 3 vols. Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1851-1854.

———. *Theologia fundamentalis seu generalis.* 2 vols. Viena: Congregationis Mechitharisticae, 1867.

Scipio, Konrad. *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel dargestellt.* Leipzig: Breitkopf e Härtel, 1886.

Secrétan, Charles. *La civilization et la croyance.* Paris: Alcan, 1887.

———. *La philosophie de la liberté.* 2 vols. Paris: G. Ballière, 1849. 3ª ed. 1879.

Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 2 vols. Erlangen & Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1895-1898.

———. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus.* Leipzig: Dieterich, J. Weicher, 1900.

Semisch, K. G. *Justin Martyr: His Life, Writings and Opinions. 2* vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1843.

Séneca, Lucius Annaeus. *De Beneficiis.* Traduzido por John W. Basore. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.

———. *Naturales quaestiones.* Traduzido por Thomas Corcoran. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1971-1972.

———. *De Providentia.* In vol. 1 de *Moral Essays.* Traduzido por John W. Basore. Loeb Classical Library. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1928.

Sertillanges, A. G. *Les Sources de la croyance en Dieu.* Paris: Perrin, 1906.

Serveto. Miguel. ***Christianismi restãnaio.*** Viena: ArnouUet. 1553.

———, ***Dialogorum de trmiiate libri duo.*** Hagenau: Secerius. 1532.

———, ***De trinilatis erroribus libri sepiem.*** Hagenau: Secerius, 1531.

Seth Pringle-Pattison, A. *Hegelianism and Personality.* Edimburgo e Londres: W. Blackwood and Sons, 1887.

———. *Two Lectures on Theism.* Edimburgo: Blackwood, 1897.

Shedd, William Greenough Thayer. *Dogmatic Theology.* 3ª. ed., 3 vols. Nova York: Scribner, 1891-1894.

Simar, H. Th. *Lehrbuch der Dogmatik. 2* vols. Freiburg i. B.: Herder, 1893.

Simons. *Veja* Menno.

Smeaton, George. *The Doctrine of the Holy Spirit.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1882.

Smend, Rudolf. *Lehrbuch der A Itestamentlichen Reiigionsgesch ichte.* Freiburg J. C. B. Mohr, 1893.

Smit, Pieter. *De wereldbeschouwing van Charles Secrétan.* Nijmegen: H. ten Hoet, 1906.

Smith, George. *The Chaldean Account of Genesis.* Nova York: Scribner's, 1880.

Smith, Henry Boynton. *System of Christian Theology.* Organizado por William S. Karr. 4ª. ed. rev. Nova York: A. C. Armstrong, 1892 (©1890).

Smith, Norman Kemp. *Descarte's Philosophical Writings.* Londres: Macmillan & Co., 1952.

Smith, W. Robertson. *Die religion der Semiten.* Freiburg: Mohr, 1899.

Socínio, Fausto. *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitários vocant.* 10 vols. Irenopolis [Amsterdã]: Philalethes, 1656-1692.

———. *Fausti, et Laelii Socini, item Ernesti Sonneri tractatus aliquot theologici.* Eleutheropoli [Amsterdã]: Typis Godfridi Philadelphi, 1654.

———. *Praelectiones theologicae.* Racoviae: Sebastiani Sternacii, 1627.

Sófocles. *Electra.* Traduzido por E. A. Heary. Organizado e apresentado por William-Alan Landes. Studio City, Calif.: Players Press, 1995.

Sohn(ius), Georg. *Opera sacrae theologiae. 2* vols. Herborn: C. Corvin, 1598.

Sokolowski, Emil. *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander.* Gõttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1903.

Souter, Alexander. *The commentary of Pelagius on the Epislles of Paul: The Prohlem of Its Restoration.* Londres: Oxford University Press, 1907.

Spanheim, Friedrich. *Exercitationes de gratia universali.* Leyde: Maire, 1646.

———. *Friderici Spanhemmi F. Disputatio inauguralis habita in academia Leidensi.* Amsterdã: J. Hinrici, 1658.

———. *Opera.* 3 vols. Leiden: Cornelium Boutestein *et ai,* 1701-1703.

Spencer, Herbert. *First Principies.* 5ª. ed. Londres: Williams & Norgate, 1887.

Spinoza, Baruch [Benedictus de]. *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia.* Amsterdã: F. Muller, 1862.

———. *Ethics.* Organizado e traduzido por James Gutman. Nova York: Hafner, 1949.

———. *The Letters.* Traduzido por Samuel Shirley. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publication Company, 1995.

———. *The Priciples of Descartes' Philosophy.* Chicago: Open Court, 1974.

———. *Tractatus theologico-politicus.* Traduzido por Samuel Shirley. Leiden: Brill, 1991.

Splittgerber, Franz Joseph. *Tod, Fortleben undAuferstehung.* 3ª. ed. Halle: Fricke, 1879.

Spruyt, Cornélius Bellaar. *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen.* Leiden: Brill, 1879.

Stade, Bernhard. *Geschichte des Volkes Israel.* 2 vols. Berlim: Baumgãrtel, 1887.

Stapfer, Johann Friedrich. *Onderwys in de Gantsche Wederleggende Godsgeleertheit.* 5 vols. em 6. Utrecht: Gisb. Tieme van Paddenburg e Abraham van Paddenburg, 1757-1763.

Staub, Max.(Das) *Verhàltnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli.* Zurique: Leemann, 1894.

Staudenmaier, Franz Anton. *Die christliche Dogmatik.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1844.

Stave, Erik. *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum.* Haarlem: F. Bohn, 1898.

Steinmetz, S. R. *De Studie der Võlkenkunde.* 1907.

Steude, E. Gustav. *Der Beweis fiir die Wahrheit des Christentums.* Giitersloh: C. Bertelsmann, 1899.

———. *Christentum und Naturwissenschaft.* Giitersloh: C. Bertelsmann, 1895.

Stier, Johann. *Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

Stirling, James Hutchison. *Philosophy and Theology.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1890.

Stõckl, Albert. *Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegemvart.* Mainz: F. Kirchheim, 1883.

———. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* 3 vols. Mainz: Kirchheim, 1864-1866.

———. *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte.* Würzburg: Stahel, 1858.

Strauss, David Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der moderne Wissenschaft.* 2 vols. Tiibingen: C. F. Osiander, 1840-1841.

———. *The Old Faith and the New.* Traduzido por Mathilde Blind. Nova York: Hold, 1873.

Strodl, Michael Anton. *Die Entstehung der Võlker.* Schaffhausen: Hurter, 1868.

Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology.* 2ª. ed. Nova York: A. C. Armstrong, 1889. Ed. rev. e ampliada, 3 vols. Filadélfia: Griffith & Rowland, 1907-1909.

Suárez, Francisco. *Tractatus de legibus.* Londres: J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke eT. Sawbridge, 1679.

Suess, Eduard. *Die Sintflut.* Leipzig: G. Freitag, 1883.

Suicerus, J. C. *Thesaurus ecclesiasticus.* 2 vols. Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682.

Swedenborg, Emanuel. *The True Christian Religion: Containing the Universal Theology of the New Church, Foretold by the Lord in Daniel VII.13, 14 and in Revelation XXI.1,2.* Filadélfia: J. B. Lippincott Company, 1896.

Sylvius, Franciscus. *Francisci Sylvii a Brania comitis [...] Commentary in totam primam partem S. Thomae Aquinatis.* 4 vols. Veneíiis: Typographia Balleoniana, 1726.

Taciano. *Oratio ad Graecos.* Organizado por Eduard Scharz. Leipzig: C. Hindrichs, 1888.

———. *Oratio contra gentes.* Leiden, 1677.

Talma, A. S. E. *De Anthropologie van Calvijn.* Utrecht: n. p., 1882.

Teodoreto. *On Divine Providence.* Traduzido por Thomas Halton. Nova York: Newman Press, 1988.

Teófilo. *To Autolycus. ANF,* II, 85-121.

Tertuliano. *Against Marcion. ANF,* III, 269-475.

———. *Against Praxeas, ANF,* III, 597-632.

———. *The Apology. ANF,* III, 17-60.

———. *On the Resurrection of the Flesh. ANF,* III, 545-95.

———. *The Prescription against Heretics. ANF,* III, 243-67.

———. *The testimonio animae.* Leiden: E. J. Brill, 1952.

———. *The Treatise against Hermógenes.* Traduzido e anotado por J. H. Wiszink. Vol. 24 de Ancient Christian Writers. Westminster, Md.: Newman Press, 1956.

———. *A Treatise on the Soul. ANF,* II, 181-235.

Theologia Wirceburgensi. 3ª. ed., 10 vols. em 5. Paris: Berche at Tralin, 1880.

Thilo, Christfried Albert. *Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie.* Cõthen: O. Schulze, 1874.

———. *Die Wissenschaftlichkeit der moldernen speculativen Theologie in ihren Principien.* Leipzig: F. Fleischer, 1851.

Tholuck, August. *Die speculative Trinitâtslehre des spâteren Orients.* Berlim: F. Dümmler, 1826.

Tomás de Aquino. *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, Book II.* Traduzido por **Steven** E. **Baldner e William** E. **Carroil Toronto: Pontifical Iiistituie of Medieval** Studies. 1997.

———. ***Summa contra gentiles.*** **Traduzido** pelos Frades Dominicanos Ingleses. Londres: Buras, Oates & Washboume. 1924.

———. *Summa theologiae.* Traduzido por Thomas Gilby *et al.* 61 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1964-1981.

Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk.* 3ª. ed., 2 vols. Erlangen: Theodor Blãsing, 1853-1861.

———. *Die christliche Dogmengeschichte ais Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. 2* vols. Erlangen: A. Deichert, 1886-1889.

Tiele, Cornelis Petrus. *Elements ofthe Science of Religion. 2* vols. Edimburgo e Londres: William Blackwood & Sons, 1897-1899.

———. *Geschiedenis van den Godsdienst, tot aan de Heerschappij der Wereldgodsdiensten.* Amsterdã: P. N. van Kampen & Zoon, 1876.

———. *lnleiding tot de Godsdienstwetenschap.* Amsterdã: P. N. van Kampen, 1897-1899.

———. *Verslag en Mededeelen van de Koninglijke Akademie van Wetenschappelijke Letterkunde.* 1895.

Tophel, G. *The Work of the Holy Spirit in Man: Discourses Delivered at Geneva.* Traduzido por Geo. E. Shipman. 2ª. ed. rev. Chicago: Chicago Foundlings' Home, 1883 (©1880).

Traub, Friedrich. *Die sittliche Weltordnung.* Freiburg: Akademische Vcrlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892.

Trechsel, Friedrich. *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. 2* vols. Heidelberg: K. Winter, 1839-1844.

Trelcatius, Lucas, Jr. *Scholastica et methodica locorum communium s. theologiae institutio.* Londres, 1604.

Trendelenburg, Friedreich Adolph. *Logische Untersuchungen.* Hindelsheim: Gg. Olms, 1870.

Trigland, Jacob. *Antapologia.* Amsterdã: Joannam Janssonium *et al.,* 1664.

———. *Kerkelycke geschiedenissen.* Leiden: Andriae Wyngaerden, 1650.

Trip, Christian J. *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments.* Leiden: D. Noothoven van Goor, 1858.

Trissl, Alóis. *Das biblische Sechstagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften.* 2ª. ed. Regensburg: G. J. Manz, 1894.

———. *Sündflut oder Gletscher?* Regensburg: G. J. Manz, 1894.

Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology.* Traduzido por George Musgrove Giger e organizado por James T. Dennison. 3 vols. Phillipsburg: N. J.: Presbyterian and Reformed, 1992.

———. *De necessário secissiones nostra ab Ecclesia Romana.* In vol. 4, pp. 1-203 de *Opera.* Nova York: Cárter, 1848.

Tuuk, H. Edema van der. *Johannes Bogerman.* Groningen: Wolters, 1868.

Twesten, August Detlev Christian e W. M. L. de Wette. *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* 2 vols. Hamburgo: F. Perthes, 1837-1838.

Twisse, William. *Dissertado de scientia media tribus libris absoluta.* Arnhemii: Jacobum à Biesium, 1639.

———. *Guilielmi Twissi Opera theologica polemico-anti-Arminiana.* Amsterdã, 1699.

———. *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei.* 3 vols. Amsterdã: Guilielmum Blaeu, 1632.

Ueberweg, Friedrich. *Geschichte der Philosophie.* Organizado por Max Heinze. 9ª. ed. 4 vols. Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1901-1905.

Uhlmann, Josué. *Die Persõnlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1906.

Ulrici, Hermann. *Gott und der Mensch.* Leipizig: T. O. Weigel, 1874.

———. *Gott und die Natur.* Leipzig: T. O. Weigel, 1862.

Urquhart, John. *How OldIs Man? Some Misunderstood Chapters in Scripture Chronology.* Londres: Nisbet, 1904.

Ursinus, Zacharias. *Catechismus màjor.* In *Opera theologica.* Heidelberg: John Lancellot, 1612.

———. *The Commentary óf Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Traduzido por G. W. Williard. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

———. *Volumen tractationum theologicarum.* Neustadii, 1584.

Usener, Hermann. *Die Sintflutsagen.* Vol. 3 de *Religionsgeschichtliche Untersuchungen.* Bonn: Cohen, 1899.

Uytenbogaart, Johannes. *Onderwijzing in de Christelyke Religie.* 2ª. ed. Amsterdã: Ian Fred. Sam, 1640.

Venema, Herman. *Korte Verdediging van zijn Eere en Leere.* Leeuwarden: van Desiel, 1735.

Vermigli, Pietro Martire. *Petri Martyris Vermigli [...] Loci communes.* Londres: Kyngston, 1576.

Verworn, Max. *Naturwissenschaft und Weltanschauung.* 2ª. ed. Leipzig: Barth, 1904.

Vigouroux, Fulcran Grégoire. *Les Livres saints et la critique rationaliste, histoire, et réfutation des objections des incrédules contre les saintes Écritures.* 4 vols. Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-1890.

Vilmar, August Friedrich Christian. *Dogmatik: Akademische Vorlesungen. 2* vols. Giitersloh: C. Bertelsmann, 1874.

Vitringa, Campegius. *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae.* Leovardiae: Excudit Franciscus Halma et Typographus Ordinum Frisiae, 1714-1720.

———. *Doctrina christianae religionis.* 8 vols. Leiden: Joannis le Mair, 1761-1786.

Vlak, J. *Eeuwig evangelium.* Amsterdã: G. Borstius, 1684.

Voetius, Gisbert. *Selectae disputationes theologicae.* 5 vols. Utrecht, 1648-1669.

Volkel, Johann. *De vera religione libri quinque.* Racoviae, 1630.

Vorst, Henricus Johannes van (fr. Coclcstinus). *Het Aardsche Paradijs: Hoe het Was en Waar het Lag.* Tilberg: Bergmans [1903].

Vos, Geerhardus. *Redemptive History and Biblical Interpretation.* Organizado por Richard B. Gaffin. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980.

Vossius, Gerardus Johannes. *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque religuiae moveruní.* 2ª. ed., ampliada. Amsterdã: EIzevir, 1655.

Vries, Hugo de. *Species and Varieties: Their Origin by Mutation.* Organizado por Daniel Trembly MacDougal, 2ª. ed. corrigida c revisada. Chicago: Open Court Publishing Company, 1906.

Waitz, Theodor. *Über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen.* Leipzig: Fleischer, 1859.

Walaeus, Antonius. *Loci communes s. theologiae.* Leiden: F. Hackius, 1640.

———. *Opera ominia.* Leiden: Francisci Hackii, 1643.

Walch, Johann George. *Biblioteca theologica selecta, litteratis adnotationibus instructa. 4* vols. Jena: Croeckerianal, 1757-1765.

Walker, James. *The Theology and Theologians of Scotland, 1560-1750.* Reimpressão da edição de 1888. Edimburgo: Knox Press, 1982.

Wallace, Alfred Russel, *Man 's Place in the Universe: A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality ofWorlds.* Londres: Chapman and Hall, 1903.

Ward, James. *Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered before the University ofAberdeen in the Years 1896-1898.* Londres: A. & C. Black, 1915.

Warfield, B. B. *Two Studies in the Histoty of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy.* Nova York: Christian Literature Co., 1897.

Wasmann, Erich. *Biology and the Theory of Evolution.* Traduzido por A. M. Buchanan. 3ª. ed. St. Louis: B. Herder, 1923.

———. *Instinkt und Intelligenz im Tierreich.* 8ª. ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 1905.

Weber, Ferdinand Wilhelm. *System der altsynagogalen palástinischen Theologie: Aus Targum, Midrash und Talmud.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1880.

Weber, Ferdinand Wilhelm e Franz Delitzsch. *Vom Zorne Gottes.* Erlangen: Andreas Deichert, 1862.

Weber, Otto. *Die Literatur der Babylonier undAssyrer.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

———. *Theologie und Assyriologie: Im Streite um Babel und Bible.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

Wegscheider, Julius August Ludwig. *Institutiones theologiae christianae dogmaticae.* Halle: Gebauer, 1819.

Weinel, Heinrich. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus.* Freiburg: Mohr, 1899.

Weiss, Bernhard. *Biblical Theology of the New Testament.* Traduzido por David Eaton e James E. Duguid. 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1883.

———. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments.* 3ª. ed. Berlim: W. Hertz, 1880.

Weisse, Christian Hermann. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.* 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1855-1862.

Weizsäcker, Karl Heinrich von. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.* 2ª. ed. Freiburg: Mohr, 1890.

Wellhausen, Julius. *Geschichte Israels.* 2 vols. Berlim: Reimer, 1878.

———. *Prolegomena to the History of Israel.* Traduzido por J. Sutherland Black e Allan Menzies. Edimburgo: Adam & Charles Black, 1885.

Wellisch, Sigmund. *Das Alter der Welt und des Menschen.* Viena: Hartleben, 1899.

Werner, Karl. *Geschichte der katholischen Theologie: seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart.* Munique: Cotta, 1866.

———. *Der heilige Thomas von Aquino.* Regensburg: G. J. Manz, 1858-1859.

Weygoldt, G. P. *Darwinismus, Religion, Sittlichkeit.* Leiden: E. J. Brill, 1878.

Whitaker, William. *Opera theologica.* 2 vols. em 1. Genebra: S. Crispen, 1610.

Wichelhaus, Johannes. *Die Lehre der heiligen Schrift vom Worte Gottes.* Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1892.

Wigand, Albert. *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers: Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage.* 3 vols. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn,1874-1877.

Wiggers, Gustav Friedrich. *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus.* 2 vols. Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-1831.

Wilhelm, Joseph e Thomas Bartholomew Scannell. *A Manual of Catholic "Dogmatik".* 4ª. ed., 2 vols. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.: Nova York: Benziger Brothers, 1909.

Willmann, Otto. *Geschichte des Idealismus.* 1894. Reimpressão. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1907.

Winckler, Hugo. *Keilinschriftliches Textbuch zumAlten Testament.* 2ª. ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903.

Windelband, W. *A History of Philosophy.* Traduzido por James. H. Tufts. 2 vols. 1901. Reimpressão. Nova York: Harper & Row, 1958.

Winternitz, Moriz. *Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker.* Separata de *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien.* 31 (1901): 305-33. Viena, 1901.

Wisemann, Nicholas Patrick Stephen. *Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung.* Regensburg: Manz, 1866.

Witsius, Hermann. *The Oeconomy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity. 4* vols. cm 3. Nova York: Lee & Stokes, 1798.

Wittichius, Christophorus. *Theologia pacifica.* Leiden. 1671.

Wobbermin, Georg. *Der christliche Gottesglaube in seinen Verhâltnis zur gegenwartigen Philosophie.* Berlim: Alexander Duncker, 1902.

_____. *Theologie und Metaphysik.* Berlim: Alexander Duncker, 1901.

Wollebius, Johannes. *Compendium theologiae christianae.* Basiléia, 1626; Oxford, 1657.

Wollebius, Johannes, G. Voetius e F. Turretin. *Reformed Dogmatics.* Organizado e traduzido por John W. Beardslee III. Nova York: Oxford University Press, 1965. Edição latina original, 1655.

Wõrter, Friedrich. *Beitrage zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Paderborn:* F. Schõningh, 1898.

_____. *Der Pelagianismus nach seinen Ursprunge und seiner Lehre.* Freiburg: Wagner, 1866.

Wright, G. F. *Scientific Confirmations of Old Testament History.* Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Co., 1906.

Wundt, Wilhelm Max. *Ethik: Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.* Stuttgart: F. Enke, 1886.

_____. *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele.* 2 vols. Leipzig: L. Voss, 1863.

Wurm, Paul. *Handbuch der Religionsgeschichte.* Calwer Verlagsverein; Stuttgart: Verlag der Vereinbuchhandlung, 1904.

Xenofonte. *Memorabilia* e *Oeconomicus.* Traduzido por E. C. Marchant. 7 vols. Loeb Classical Library. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1918-1968.

Ypey, Annaeus. *Geschiedenis der Nederlandsche Herformde Kerk. 4* vols. Breda: W. van Bergen, 1819-1827.

Zanchifus], Jerome (Hyeronimus). *Operum theologicorum.* 8 vols. [Genebra]: Samuelis Crispini, 1617.

_____. *De tribus elohim.* Neustadii Palatinorum: Typis losuae & Wilhelmi Harnisiorum, 1597.

Zane, Bernardus. *Oratio in festo omnium sanctorum* [Roma: Johann Besicken?, 1500-1599].

Zapletal, Vincenz. *Der Schópfungsbericht der Genesis.* Regensburg: G. J. Manz, 1911.

Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy.* Traduzido por L. R.

Palmer. 13ª. ed. Nova York: Humanities Press, 1969.

_____. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 3 vols. em 6. Leipzig: O. R. Reisland, 1879-1920.

_____. *Das theologische System Zwinglis.* Tübingen: L. F. Fues, 1853.

_____. *Vortrdge undAbhandlungen geschichtlichen Inhalts.* 3 vols. Leipzig: Fues (L. W. Reisland), 1865-1884.

Zimmer, Heinrich. *Pelagius in Irland.* Berlim: Weidmann, 1901.

Zimmermann, Hellmuth. *Elohim: Eine Studie zur israelitischen Religions und Literaturgeschichte.* Berlim: Mayer & Müller, 1900.

Zimmern, Heinrich. *Biblische und babylonische Urgeschichte.* 2ª. ed. 2 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901.

_____. *Valter, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896.

Zittel, Karl Alfred von. *Aus der Urzeit: Bilder aus der Schõpfungsgeschichte.* 2ª. ed. Munique: R. Oldenbourg, 1875.

Zõckler, Otto. *Biblische und kirchenhistorische Studien. 5* monografias em 1 vol. Munique: C. H. Beck, 1893.

_____. *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Natuurwissenachaft: · Mit besonder Rücksicht auf Schõpfungsgeschichte.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-1879.

_____. *Das Kreuz Christi.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1875.

_____. *Die Lehre vom Urstand des Menschen.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879.

_____. *Theologia naturalis.* Frankfurt A. M.: Heyder & Zimmer, 1860.

Zollmann, Theodor. *Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen.* Hamburgo: Agentur des Rauhen Hauses, 1869.

Zwínglio, Ulrico. *Ad illustrissimum Cattorum principen Philippum: sermonis de providentia dei anamnema.* Zurique: Froschauer, Christoph, d. A., 1530.

_____. *De claritate et certitudine verbi Dei.* In *Opera.* Organizado por Schuler e Schulthess. Turici: Officina Schulthessiana, 1842.

_____. *On Providence and Other Essays.* Traduzido por Samuel Macauley Jackson e organizado por William John Hinks. Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983.

ARTIGOS

Adlhoch, Beda. "Zur wissenschaftlichen Brklãrung des Atheismus." *Philosophisches Jahrbuch* 18 (1905):297-311, 377-90.

Bachmann, D. "Der Schõpfungsbericht und die Inspiration." *Neue kirchliche Zeitschrift* 17 (maio de 1906): 383-405. Segunda parte: "Die Schõpfungsberichte in Unterrichte". *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (outubro de 1907): 743-62.'

Bartholomai, R. "Vom Zorne Gottes: Eine biblisch-dogmatische Studie." *Jahrbuch jür deutsche Theologie* (1861): 256-77.

Bavinck, H. "Evolutie." *Pro en Contra.* Baarn: Hollandia, 1907. Reimpresso em *Verzamelde Opstellen,* pp. 105-20. Kampen: Kok, 1921.

Beck, H. "Die ôiicaioóúvr) 9eoü bei Paulus." *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie 4* (1895): 249-61.

Bensdorp. Artigos sobre a graça e a justificação. *De Katholiek* 110 (1894): 43-60 (?); 114(1898): 81.

Borchert. "Der Gottes Name Jahre Zebaoth." *Theologische Studien und Kritiken* 68 (1896): 619-42.

Braun, Gustav. "Die Kant-Laplachesche Weltbildungstheorie." *Neue kirchliche Zeitschrft* **3** (setembro de 1892): 672-704.

Bruining, A. "De Panlheisme of Theisme." *Teylers Theologische Tijdschrift* 5 (1907): 564-97.

_____. "De Roomsche Leer van het Donum Superaditum." *Teylers Theologische Tijdschrift* **5 (1907): 564-97**.

Buhl, Karl. "De Gedankengang vom Rõm. 9-11." *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1887): 295-320.

Burger, Karl. "Weisheit." *PRE²,* XVI, 715-20.

Calvino, João. "A Warning against Judiciary Astrology and Other Customs." Traduzido por Mary Potter. *Calvin Theological Journal* 18 (1983): 157-89. Original publicado como "Contre 1'astrologic". In *Corpus Rèformatorum* 35 [7]:513-42.

Cannegieter, Tjecrd. "Dc Godsdienst in den Mensch and de Mensch in den Godsdienst." *Teylers Theologische Tijdschrift 2* (1904): 178-211.

Coe, Edward B. "The biblical Meaning of Holiness", *Presbyterian and Reformed Review* 1 (janeiro de 1890): 42-47.

Comric, Alexander. "Vcrhandcling van het Verbond der Werken." In *Een Beschouwing van het Verhond der Genade,* por Thomas Boston. Amsterdã: N.Bijl, 1741.

Cremer, Hermann. "Ebenbild Gottes." *PRE³,* V, 113-18.

. "Engel." *PRE³,* V, 364-72.

. "Geist, heiligen." *PRE³,* VI, 444-50.

. "Gerechtigkeit." *PRE³,* VI, 546-53.

. "Herz." *PRE³,* VII, 773-76.

. "Himmel." *PRE³,* VIII, 80-84.

. "Pronoia." In *Biblical Theological Lexicon ófNew Testament Greek.* Traduzido por D. W. Simon e William Urwick. Edimburgo: T. & T. Clark, 1872.

. "Seele." *PRE³,* XVIII, 128-32; *PRE²,* XIV, 25-30.

Darwin, G. H. "Kosmische Evolutie." *Wetenschappelijke Bladen* 14 (junho de 1906): 406-34.

. "Report on a Discourse in South Africa." *Glauben und Wissen 4* (março de 1906): 104-5.

Daubanton, F. E. "Belangrijkheid der Anthropologie: Hare Plaats in het dogmatisch Systeem." *Theologische Studiên* 11 (1893): 1-16.

. "Eene Nieuwe Dogmatiek op Gereformeerde-Kerkelijken Grondslag?." *Theologische Studiên* 5 (1887): 429-44.

. "Het Saamsgesteld Wezen van den Mensch." *Theologische Studiên* 11 (1893): 326-60.

De Bussy, I. J. "Katholicisme cn Protestantisme." *Theologische Tijsdschrift* 36 (1888): 253-313.

De Graaf, H. T. "Bezwaren Tegen het Theisme." *Teylers Theologische Tijdschrift* 53/2 (1905): 165-210.

Delitzsch, F. "Heiligkeit." *PRE²,* V, 714-18.

. "Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens." *Lutherische Zeitschrift* 20(1877).

Dennert, Ebehard. "Verhandlungen des letzen Anthropologen-Kongress in Lindau (setembro 3-7, 1899)." Der *Beweis des Glaubens* 36(1900): 80.

Diestel, Ludwig. "Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament, biblischtheologisch dargestellt", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 5 (1860): 173-253.

Dijk, Isaãk van. "De Leer der Verkiezing volgens het Nieuwe Testament." *Studiên: Theologisch Tijdschrift 4* (1878): parte 3 (= páginas 275-339 em vol. 1 de *Gezamenlijke Geschriften van Dr. Isaak van Dijk.* Groningen: Noordhoff, 1917). [Discussão entre P. D. Chantepie de la Saussaye, J. J. P. Valeton Jr. e Isaãk van Dijk],

Doederlein, J. "Was fehlt dem ontologischen Beweis?." *Zeitschrift für Philosophie undphilosophischen Kritik* 88/1 (1886): 47-63.

Doedes, Jacobus Izaak. "Nieuwe Merkwaardigheden uit den Oude-boeken-schat." Vol. IV, 238-42, de *Studiên en Bijdragen,* organizado por W. Moll e J. G. De Hoop Scheffer. Amsterdã: G. L. Funke, 1880.

Domcr, I. A. "Duns." *PRE²,* III, 735-54.

DuBois-Reymond, Emil Heinrich. "Rede." *Sitzungsberiche der Berliner Akademie* 32(1894).

Eisler, Rudolf. "Zufall." *Wõrterbuch der Philosophischen Begriffe.* 3 vols. Berlim: E. S. Mittler, 1910.

Endemann, K. "D. W. Koeling und I Joh. 5.7-8." *Neue kirchliche Zeitschrift* 10 (julho de 1899): 574-81.

Frank. "Synergismus." *PRE²,* XV, 103-13.

Gebhardt. "Der Himmel im Neuen Testamcnts." *Zeitschrift für kirchliche*

Wissenschaft und kirchliches Leben 7 (1886).

Geesink, W. "De Bijbel en het Avesta." *De Heraut* 830 (novembro de 1893).

Gooszen, M. A. "Het 'Besluit' dat achter de Dordsche Leerregelen is geplaatst en de Theologie en de Rcligie van onzen Tijd." *Geloof en Vrijheid* 35 (1901): 530-61.

Gunkel, Hermann. "Die judische und die babylonische Schöpfungsgeschichte." *Deutsche Rudschau* (maio de 1903): 267-86.

Hamilton, W. "On the Philosophy of the Unconditioned." *Edinburgh Review* (outubro de 1829).

Hartmann, Eduard von. "Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie." *Archiv fiir systematische Philosophie* (1903): 139-78,331-77.

Haupt, Erich. "De christliche Vorsehungsglaube." *Der Beweis der Glaubens* 24 (1888): 201-28.

Heinze, M. "Evolutionismus." *PRE*[3], V, 672-81.

. "Neoplatonismus." *PRE*[3], XIII, 772ss.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm. "Die Wohlvereinbarheit der biblischen Kosmologie mit den feststehenden Resultaten der kosmologenischen Wissenschaft." *Der Beweis des glaubens* 3 (1867): 400-418.

Hermann, W. "Die Lehre von den göttlichen Vorsehung und Weltregierung." *Christliche Welt* 2 (1887).

Hertwig. Oskar. "Das biogenetische Gmndgesetz nach dem heutigen Stande de Biologie." *Internationale Wochenschrifi* 1 (1907).

Herzog, J. J. "Eden." *PRE*[2], IV, 34-38.

. "Paradise." *Schaff-Herzog,* VII, 348-49.

Himpel, F. von. "Biblische Chronologie. A - F." Vol. III, col. 311-15, de *Herders Kirchenlexikon.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1884.

Hobson. "English Theistic Thought at the Close of the 19'" Century." *Presbyterian and Reformed Review* 12 (outubro de 1901).

Hodge, A. "The Relation of God to the World." *Presbyterian and Reformed Review* (1887).

Hoennicke. "Prádestination, Schriftlehre." *PRE*[3], XV, 581-86.

Honert, Johan van den. "Voorrede." In *Schatboek der Vaerklaringen over den Nederlandschen Catechismus,* por Z. Ursinus. Gorinchem: Nie. Goelze, 1736.

Hoppe, Edmund. "Geist oder Instinkt." *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (1907): 36-64, 91-114.

Jülicher, Adolf. Revisão do *Commentary ofPelagius on the Epistles of Paul,* por Alexander Souter. *Theologische Literaturzeitung* (15 de fevereiro de 1907): 203ss.

Jürgens. "War die Sintflut eine Erdbebenwelle?." *Stimmen aus Maria-Laach,* n°s. 85 e 86 (1884).

Kaftan, Jülius. "Das Verhältniss des evangelischen Glaubens zur Logoslehre." *Zeitschrift fiir Theologie undKirche* 7/1 (1897): 1-27.

Kähler, M. "Seligkeit." *PRE*[3], XVIII, 179-84.

Katzer, Ernest. "Der Moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbert." *Jahrbuch fiir protestantische Theologie* 4. (1878): 482-532, 635-89.

Kaubtsch, F. "Zahlen bei den Hebräern". *PRE*[2], XVII, 407-15.

Kawerau. "Synergismus." *PRE*[3], XIX, 229-35.

Keerl, K. "Die Fixsterne und die Engel: Die Fixterne unde die Spektralanalyse." *Der Beweis des Glaubens* 32 (junho de 1896): 230-47.

Kellogg, Alfred H. "The Incarnation and Other Worlds." *Princeton Theological Review* 3/2 (abril de 1905): 177-99.

Kern, H. "Oud en Nieuw over de Menschenrassen." *Wetenschappelijke Bladen* (junho de 1904): 337-57.

Kessler, K. "Mani, Manichaer." *PRE*[3], XII, 193-267.

Kirn, D. "Gnade." *PRE*[3], VI, 717-23.

. "Logos." *PRE*[3], XI, 599-605.

Kittel, R. "Heiligkeit Gottes im A. T.." *PRE*[3], VII, 566-73.

Kleinert, P. "Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste gottes." *Jahrbücher für deutsche Theologie* 12 (1867): 3-59.

Kosters, W. H. "De Bijbelsche Zondvloedverhalen met de Babylonischen vergeleken." *Theologische Tijdschrift* 11 (1885): 161-79,321-46.

Kõstlin, J. "Die Beweise für das Dasein Gottes." *Theologische Studiên und Kritiken* 48 (1875): 601-55; 49 (1876): 7-80.

_____. "Concursus Divinus." *PRE*[3], IV, 262-67.

_____. "Gott." *PRE*[2], V, 289-312.

_____. "Gott." *PRE*[3], VI, 779ss.

_____. "Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik." *Theologische Studiên und Kritiken* 64/3 (1892): 401-73.

Kreyher, J. "Die erwahungslehre von Zwingli und Calvin." *Theologische Studiên und Kritiken* 43 (1870): 491-524.

Kiibel, Robert. "Prãdestination." *PRE*[2], XII, 145-62.

Kuyper, A. "Evolution." Traduzido por C. Menninga. *Calvin theological Journal* 31 (1996): 11-50.

_____. "Pantheism's Destruction of Boundaries." *Methodist Review* 52 (1893): 520-35, 762-78. Uma tradução revisada é encontrada nas pp. 363-402 de *Abraham Kuyper: A Centennial Reader,* organizado por James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Kuyper, Hermann Huber. "Egypte voor den Tijd der Piramiden." *Wetenschappelijke Bladen* (agosto de 1907): 274-93: (setembro): 436-53.

_____. "Menschen Plaats in het Heelal." *Wetenschapplijke Bladen* (abril de 1905): 67-78.

Laidlaw, John. "Psychology." In vol. IV de *Dictionary òf the Bible,* organizado por James Hastings. Edição revisada por Frederick C. Grant e H. H. Rowley. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963.

Lechler, G. V. "Deismus." *PRE*[2], III, 529-35.

Liechtenhan, R. "Ophiten." *PRE*[3], XIV, 404-13.

Linder. "Parismus." *PRE*[3], 699-703.

Loofs. "Arianismus." *PRE*[3], II, 6-45.

_____. "Athanasianum." *PRE*[3], II, 177-94.

_____. "Christologie, Kirchenlehre." *PRE*[3], IV, 16-56.

_____. "Macedonius." *PRE*[3],*Xll,* 41-48.

_____. "Monarchianismus." *PRE*[3], XIII, 303-36.

_____. "Pelagius." *PRE*[3], XV, 747-74.

Lütgert, Wilhelm. "Der Mensch aus dem Himmel." Pp. 207-28 de *Greifswalder Studiên,* organizado por Samuel Oettli *et al.* Giitersloh: C. Bertelsmann, 1895.

Mõller. "Adoptianismus." *PRE*[1],1, 180-86.

Nowack, W. "Altoricntalischer und israelitischer Monotheismus." *Theologische Rundschau* 10 (dezembro de 1906): 449-59.

Obbink, H. Th. "Nieuwe gegevens ter beoordeeling der Mohammedaansche Praedestinatieleer." *Theologische Studiên* 21 (1903): 350-78.

*Ortloph. "Gods." *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche* 21 (1860).

Otto, Rudolph. "Die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie." *Zeitschrift für Theologie und Kirche 13* (1903): 179-213.

Peip, Albert. "Trinität", *PRE',* XVI, 437-68.

Pesch, Chr. "Ist Gott die Ursache seiner Selbst?." *Theologische Zeitfragen* (Freiburg, 1900): 133-67.

Pfaff, F. "Das Alter der Erde." *Zeitschrift für des christliche Volksleben* 7 (1882).

Pressel, Wilhelm. "Paradies." *PRE*[3],XV, 332-97.

Preuschen. "Prãdestinatus." *PRE*[3], XV, 602-4.

Quack, Hendrick Peter Godfried. "Port Royai par Saint-Beuve." *De Gids* [Amsterdã] 36 (dezembro de 1872).

Rabus, Leonhard. "Vom Wirken und Wohnen des gõttlichen Geistes in der Menschenseele." *Neue Kirchliche Zeitschrift* 15 (novembro de 1904): 768-86, 823-59.

Raubsch, E. "Zebaoth." *PRE*[2], XVIII, 720.

Riggenbach, B. "Servet, Michael". *PRE*[3], XVIII, 228-36.

Ritschl, A. "Geschichtliche Studiên zur christliche Lehre von Gott." *Jahrbücher*

für deutsche Theologie 10 (1865): 277-318; 13 (1868):78-133, 251-302.

Rümelin, G. "Über den Zufall." *Deutsche Rundschau* 17 (março de 1890).

Sachsse, Eugen. "Die Logoslehre bei Philo und Johannes." *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 (1904): 747-67.

Schmidt, Franz. "Der Begriff des 'Wahren'." *Philosophisches Jahrbuch* 6 (1893): 35-48, 140-50.

Schmidt, E. *Die ältesten Spuren des Menschen in Nordamerika.* Sammlung gemeinverständlicher wissenschftlicher Vorträge, n. F., série 2. cadernos 38-39. Hamburgo: J. F. Richter, 1887.

Schmidt, Hans. "Das Gilgamesepos und die Bible." *Theologische Rundschau* 10 (1907): 189-208.

Schoeberlein, Ludwig F. "Ebenbild Gottes." *PRE*[2], IV, 4-8.

Schrader, Eberhard. "Semitismus und Babylonismus." *Jahrbücher für protestantische Theologie* 1 (1875).

Schultze, V. "Sinnbilder." *PRE*[3], XVIII, 388-95.

Seeberg, R. "Duns Scotus." *PRE*[3], V, 62-75.

Smith, H. P. "The Root *qdsh* in the Old Testament." *Presbyterian Review* 2 (julho de 1881): 588-92.

Snijders, C. "Het onstaan en de verbreiding der menschenrassen." *Tijdspiegel* (abril de 1897).

. [Artigo sobre os habitantes dos planetas]. *Tijdspiegel* (fevereiro de 1898): 182-204.

Späth. "Luth. Kirche in Am." *PRE*[3], XIV, 184-213.

Steib. "Melito von Sardes." *PRE*[3], IX, 537-39.

Steinmann, Th. "Das Bewusstsein von der vollen Wircklichkeit Gottes." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1902): 429-96.

Steinmetz, S. R. "De Ressenkwestie." *De Gids* 71 (janeiro de 1907).

Stölzle, R. "Newtons Kosmogonie." *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907): 54-62.

Straub, J. "Kant und die natürliche Gotteserkenntnis." *Philosophisches Jahrbuch* 12 (1899): 261-70, 393-406.

Thym, D. C. "De Logosleer van Philo en hare Betrekking tot het Evangelie van Johannes, inzonderheid wat den Proloog betreft." *Theologische Studiën* 11/2 (1893).

Troeltsch, E. "Deismus", ***PRE***[3]**,** IV, 532-59.

Turner, H. H. "Man's Place in the Universe: A Further Note on the Views of Dr. A. R. Wallace." *The Fortnightly Review* (1907): 600-610.

Ulrich, Julius. "Heilsglaube und Vorsehungsglauben." *Neue kirchliche Zeitschrift* 12 (1901): 478-93.

Ulrici, H. "Pantheismus", *PRE*[3], XI, 183-93.

Upham. "Die Zeitdauer geologischen Epochen." *Gaea 30* (1894).

Urdritz, Oskar. "Ist es ais feststehend zu betrachten, dass die Tage im Schöpfungsbericht ais Zeitperioden aufzufassen seien und ist darauf in der Konfirmandenlahre einzugehen?." *Neue kirchliche Zeitschrift* 10 (outubro de 1899): 837-52.

Valeton, J. P. R, Jr. "De Israêlitische Godsnaam." *Theologische Studiën 1* (1889): 173-221.

Volck. "Eden." *PRE*[3], V, 158-62.

Vos, Geerhardus. "The Scriptural Doctrine of the Love of God." *Presbyterian and Reformed Review* 13 (janeiro de 1902): 1-37.

Vossius, Gerardus Joannes. "De origine ac progressu idolatriae." In livro I de *Opera omnia.* Amsterdã: Blaeu, 1641.

Vuilleumier. "La première page de la Bible." *Revue de théologie et de philosophie* 29 (1896): 364-418.

Waals, J. D. van der. "Het Zeemanverschijnsel." *De Gids 61* (março de 1903): 493-512.

Warfield, B. B. "The Spirit of God in the Old Testament." *Presbyterian and Reformed Review* 6 (outubro de 1895): 665-87.

. "Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of Trinity." *Princeton Theological Review* 3 (outubro de 1905); 4 (janeiro de 1906); 4 (abril de 1906).

Weber, Th. "Luther's Streitschrift 'De servo arbitrio'." *Jahrbücher für deutsche Theologie* 23 (1878): 229-48.

Weiss, B. "Die Prádestinationslehrc des Paulus." *Jahrbücher fiir deutsche Theologie* 2(1857): 54-115.

Weiszácher, Julius. "Das Dogma von der gõttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert". *Jahrbücher fur die Theologie* 4 (1859): 527-76.

Wendt, H. H. "Der Gebrauch der Wõrter àÂćGcia, áXe0ŕ)ç, àÂeOivóç im Neuen Testamente." *Theologische Studien und Kritiken* 56/3 (1883): 511-47.

Went. "Ondoelmatigheid in de Levende Natuur." *De Gids* 70 (1906): 77-99.

Wetzel, G. "Die Zeit der Weltschõpfung." *Jahrbücher fiir protestantische Theologie* 1 (1875).

Whitley, D. Gath. "What Was the Primitive Condition of Man?." *Princeton Theological Review* 4 (outubro de 1906): 513-34.

*Wigand, Paul. "Die Erde der Mittelpunkt der Welt." *Zeitschrift für der christliche Volksleben,* 144.

Winkel, J. te. "Eene Friesche Mythe." In *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde.* Haarlem: F. Bohn, 1887-.

Winter, Friedrich. "Wesen und Charakter des christliche Vorsehungsglaubens." *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (1907): 609-31.

Wunsche. "Kabbala." *PRE*[3], IX, 670-89.

Zeehandelaar. "Het Spirititisch Gevaar." *De Gids* 2 (agosto de 1907): 306-37.

Zõckler, Otto. Comentários sobre o discurso de E. DuBois-Reymond à Berliner Akademie (1894). *Beweis Glaubens* 31 (fevereiro de 1895): 77-80.

. "Darwinismus und Materialismus beim Begin des 20e Jahrhunderts." *Beweis des Glaubens* 36 (1900): 161-75.

. "Die einhcitliche Abstammung des Menschengeschlechts." *Jahrbuch für die Theologie* 8 (1863): 51-90.

. "In eigener Sache." *Beweis des Glaubens* 36 (1900): 32-39.

. "Mensch." *PRE*[3], XII, 624.

. "Polytheismus", *PRE*[3], XV, 538ss.

. "Schõpfung." *PRE*[2], XIII, 647.

. "Schõpfung und Erhaltung der Welt *"PRE*[3], XVII, 681-704.

. "Spiritismus." *PRE*[3], XV1I1, 654-66.

O tesouro oculto da Teologia Reformada, agora publicado em quatro volumes

Contrasta a Escritura com perspectivas teológicas conflitantes.

"Que maravilhoso presente! Os tópicos abordados por Bavinck são ainda da maior importância. e eie os discute com um tom teológico surpreendentemente contemporâneo. Minha oração é que o lançamento dessa obra sinalize o início de um ressurgimento de Bavinck."

Richard J. Mouw. presidente do Fulter Theologica! Seminary

"Assim como Agostinho, Calvino e Jonathan Edwards, Bavinck foi um homem com uma mente gigante, amplo conhecimento, sabedoria perene e enorme habilidade expositiva. Ter esse seu trabalho em nossa língua é um substancial enriquecimento. Sólida, mas lúcida: exigente, mas gratificante; ampla e profunda, perspicaz e equilibrada, a magistral *Dogmática Reformada de* Bavinck segue após um século sendo a mais elevada realização em sua área."

J.I. Packer, Regent College

"A *Dogmática Reformada* foi o manancial da teologia Reformada nos últimos cem anos. É de longe a mais profunda e abrangente teologia sistemática Reformada do século 20. O leitor ficará maravilhado com a erudição de Bavinck. sua criatividade e equilíbrio. Bavinck é confessionalmente ortodoxo, mas reconhece a necessidade de colocar as tradicionais formulações das Escrituras no contexto das discussões contemporâneas."

John Frame. Reformed Theological Seminary

Herman Bavinck (1854-1921) tornou-se sucessor de Abraham Kuyper na cadeira de Teologia Sistemática da Universidade Livre da Holanda, em 1902.

Ilustração de Erick G. Lubbers.

Teologia / Teologia Histórica

S

6DÍTORR CULTURA CRISTÃ

www.editoraculturacrista.com.br

ISBN 978-85-7622-398-6

9 788576 223986